Charles Taylor

HEGEL y la SOCIEDAD MODERNA

BREVIARIOS

BREVIARIOS

del

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

329

Charles Taylor

Hegel y la sociedad moderna

Traducción de
Juan José Utrilla

Primera edición en inglés, 1979
Primera edición en español, 1983
Primera reimpresión, 2014
Primera edición electrónica, 2014

Título original:
Hegel and Modern Society
© 1979, Cambridge University Press, Cambridge

D. R. © 1983, Fondo de Cultura Económica
Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14738 México, D. F.
Empresa certificada ISO 9001:2008

Comentarios:
editorial@fondodeculturaeconomica.com
Tel. (55) 5227-4672

www.fondodeculturaeconomica.com

CREATIVE COMMONS

ISBN 978-607-16-2700-1 (mobi)

Hecho en México - *Made in Mexico*

PREFACIO

Este libro es en gran parte una condensación de mi *Hegel* (C.U.P., 1975). Pero el propósito de la condensación no sólo fue hacer un libro más breve y accesible. El libro *es* más breve y, espero, más accesible. He omitido el estudio de la lógica de Hegel, acaso la parte de su sistema más difícil de explicar, así como la interpretación de la *Fenomenología,* y los capítulos sobre arte, religión y filosofía.

El libro más breve tiene, así, un centro de gravedad distinto, y éste es su segundo propósito. Mi objeto no fue producir tan sólo una exposición de Hegel, sino un estudio de las formas en que tiene aplicación e importancia para la filosofía contemporánea. En otras palabras, no sólo he tratado de exponer a Hegel, sino mostrar también cómo sigue dándonos los términos en que reflexionamos sobre algunos problemas contemporáneos. Quizás debiera yo plantear esto más modestamente, diciendo que deseo mostrar cómo Hegel ha ayudado a formar los términos en que pensamos. Pero tal modestia, aunque decorosa, no sería sincera. En realidad, yo pienso que Hegel ha contribuido a la formación de conceptos y modos de pensamiento que son indispensables si queremos ver claramente nuestro camino por medio de ciertos problemas y dilemas modernos. Y esto es lo que deseo argumentar en las páginas siguientes.

El libro se divide en tres capítulos. El primero es enteramente expositorio. Comienza con una mera afirmación de los que considero como los problemas y aspiraciones que compartieron muchos de la generación de Hegel, y continúa con lo que es, en

gran parte, una adaptación del capítulo III del *Hegel.* El segundo capítulo se refiere a la filosofía política de Hegel, y pasa después a una discusión de su pertinencia hoy; se trata de una versión enmendada de *Hegel,* parte IV. El capítulo final trata de mostrar cómo los problemas y aspiraciones de la época de Hegel continúan, por medio de ciertas modificaciones, aún en nuestro tiempo. Puede verse que se centran en la cuestión de la libertad; yo trato de mostrar cuánto deben a Hegel muchas de nuestras mejores expresiones del tema. Este capítulo reproduce en gran parte el capítulo final de mi obra más extensa.

Reconozco cuán tentativos y fragmentarios son muchos de los puntos que he deseado establecer en el tercer capítulo, y particularmente lo que digo acerca del enfoque del siglo XX a las cuestiones de lenguaje y significado. Lo que digo en forma bosquejada es sumamente discutible. Pero no me siento capaz de presentar en esta etapa una tesis más sólidamente defendible. Estamos llegando hoy a una evaluación más desapasionada y penetrante de lo que es original en las diversas corrientes de la filosofía en el siglo XX. Espero ser capaz de decir algo más coherente sobre esto en otra ocasión.

Pero por el momento, comparto la muy difundida intuición de que algunos de los principales problemas de nuestra filosofía del lenguaje están relacionados con los que complican nuestros conceptos del sujeto humano, y particularmente de la libertad. Y por ello, creo yo, debemos beneficiarnos grandemente de una renovada familiaridad con la obra de Herder, Hegel y Humboldt. Espero que este libro pueda ser de alguna ayuda, al menos con respecto a Hegel.

REFERENCIAS DADAS EN FORMA ABREVIADA

BRel *Begriff der Religion,* ed. G. Lasson, Leipzig, 1925.

Differenz *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie,* ed. G. Lasson, Leipzig, 1928.

EG *System der Philosophie,* parte 3: *La Filosofía del Espíritu,* en SW, x. Las referencias son a los párrafos.

EN *System der Philosophie,* parte 2: *La Filosofía de la Naturaleza,* en SW, ix. Las referencias son a los párrafos.

GW *Die Germanische Welt,* ed. G. Lasson, Leipzig, 1920.

PhG *Phänomenologie des Geistes,* ed. G. Lasson, Hamburgo, 1952.

PR *Grundlinien der Philosophie des Rechts,* ed. J. Hoffmeister, Hamburgo, 1955, o *Hegel's Philosophy of Right,* trad. T. M. Knox, Oxford, 1942. Las citas habitualmente son de la edición de Knox. Las referencias son a los párrafos para el texto, y a las páginas de la edición de Knox para el prefacio.

SW *Sämtliche Werke,* ed. Hermann Glockner, 20 vols., Stuttgart, 1927-1930.

VG *Die Vernunft in der Geschichte,* ed. J. Hoffmeister, Hamburgo, 1955.

WL *Wissenschaft der Logik,* ed. G. Lasson, Hamburgo, 1963.

I. LA LIBERTAD, LA RAZÓN Y LA NATURALEZA

1. EXPRESIÓN Y LIBERTAD

La síntesis filosófica de Hegel tomó y combinó dos corrientes de pensamiento y sensibilidad que surgieron en su época y que siguen siendo de importancia fundamental en nuestra civilización. Para ver por qué el pensamiento de Hegel continúa siendo de interés perenne acaso lo mejor que podamos hacer sea empezar por identificar estas corrientes y reconocer su ininterrumpida continuidad hasta nuestros tiempos.

Ambas fueron reacciones, en la Alemania del siglo XVIII, a la corriente principal del pensamiento de la Ilustración, en particular su variante francesa, y se convirtieron en fuentes de importancia de lo que conocemos como romanticismo.

La primera, a la que deseo llamar "expresivismo",[1] surge del difuso movimiento que conocemos como el *Sturm und Drang,* aun cuando continúe mucho más allá de sus límites. Su formulación más impresionante aparece en la obra de Herder.

En cierto modo, esto puede considerarse como protesta contra la principal visión ilustrada del hombre: como sujeto y como objeto de un análisis científico objetivador. El enfoque de la objeción iba en contra de una visión del hombre como sujeto de deseos egoístas, al que la naturaleza y la sociedad sólo ofrecían los medios de realización. Era una filosofía utilitaria en su visión

ética, atomista en su filosofía social, analítica en su ciencia del hombre, y buscaba una administración social científica para reorganizar el hombre y la sociedad y dar a los hombres la felicidad mediante una adaptación mutua perfecta.

En contra de esto, Herder y otros crearon un concepto distinto del hombre, cuya imagen dominante era, antes bien, la de un objeto expresivo. Se consideró que la vida humana tenía una unidad un tanto análoga a la de una obra de arte, cada una de cuyas partes o aspectos sólo encontraba su significado propio en relación con todas las demás. La vida humana se desenvolvía a partir de algún núcleo central —un tema o inspiración guía— o así debía hacerlo, si no fuese tan a menudo bloqueada y deformada.

Desde este punto de vista, la ciencia analítica ilustrada del hombre no sólo era una parodia del autoentendimiento humano, sino uno de los modos más graves de autodeformación. Ver a un ser humano, como compuesto, en cierto modo, por diferentes elementos, facultades de razón y sensibilidad, o cuerpo y alma, o razón y sentimiento, era perder de vista la unidad viva y expresiva; y hasta el punto en que los hombres trataban de vivir de acuerdo con estas dicotomías, habían de suprimir, mutilar o tergiversar gravemente esa expresión unificada que tenían en ellos para realizar.

Pero esta ciencia no sólo intervenía en la unidad de la vida humana: también aislaba al individuo de la sociedad, y apartaba al hombre de la naturaleza. Pues la imagen de la expresión era central a esta idea no sólo porque le ofrecía el modelo de la unidad de la vida humana, sino también que los hombres alcanzaban su más plena realización en la actividad expresiva. Fue en este periodo cuando el arte, por primera vez, fue considerado como la más alta actividad y realización humana, concepto que ha tenido una parte importante en la formación de la civilización contem-

poránea. Se unieron estas dos referencias al modelo expresivo: precisamente porque se vio que los hombres alcanzaban su más elevada realización en la actividad expresiva, sus vidas pudieron verse como unidades expresivas.

Pero los hombres son seres expresivos, ya que pertenecen a una cultura; y una cultura es sostenida, alimentada y entregada en una comunidad. La propia comunidad tiene, a su propio nivel, una unidad expresiva. Y una vez más, es una parodia y una deformación considerarla simplemente como instrumento que los individuos emplean (o, idealmente, debieran emplear) para alcanzar sus metas individuales, así como fue para la corriente atomista y utilitaria de la Ilustración.

Por lo contrario, el *Volk,* como lo describe Herder, es el portador de cierta cultura que sostiene a sus miembros; sólo pueden aislarse ellos mismos al precio de un gran empobrecimiento. Nos encontramos aquí en el punto de partida del nacionalismo moderno, Herder pensó que cada pueblo tenía su propio tema guía peculiar, o manera de expresión, única e irreemplazable, que nunca debía ser suprimida y que jamás podría ser simplemente reemplazada por algún intento de imitar las maneras de otros (así como muchos alemanes cultos habían tratado de imitar a los *philosophes* franceses).

Éste acaso fuera el aspecto innovador más notable de la concepción expresivista. En cierta manera, parece una retroyección, más allá del pensamiento analítico y atomista de los siglos XVII y XVIII, hasta la unidad de la forma aristotélica, unidad que se desenvuelve conforme se va desarrollando la vida humana. Pero una de las innovaciones importantes que aparecen con la imagen de la expresión es la idea de que cada cultura, y dentro de cada una de ellas también cada individuo, tiene su propia "forma" que realizar, y que ninguna otra puede reemplazarla o sustituirla, ni

descubrir su hilo conductor. De esta manera, Herder no sólo es el fundador del nacionalismo moderno, sino también uno de los principales baluartes contra sus excesos, el individualismo expresivo moderno.

El expresivismo también rompió violentamente con la temprana Ilustración, con su concepto de la relación del hombre con la naturaleza. El hombre no sólo es cuerpo y espíritu, sino una unidad expresiva que engloba a ambos, Pero, dado que el hombre como ser corpóreo está en intercambio con todo el Universo, este intercambio a su vez debe considerarse en términos expresivos. Por tanto, ver a la naturaleza tan sólo como un conjunto de objetos de potencial uso humano es cegarnos y cerrarnos ante la mayor corriente de vida que fluye a través de nosotros y de la que somos parte. Como ser expresivo, el hombre ha de recuperar la comunión con la naturaleza, que había sido rota y mutilada por la actitud analítica y disecadora de la ciencia objetivante.

Ésta es una corriente de importancia que surge a finales del siglo XVIII en reacción al empuje principal de la Ilustración francesa. Pero hay otra, que a primera vista parece mostrar una tendencia absolutamente opuesta. Fue una poderosa reacción contra la radical objetivación del pensamiento de la Ilustración, pero esta vez contra la objetivación de la naturaleza humana y en el nombre de la libertad moral.

Si el hombre debía ser tratado como otra pieza de la naturaleza objetivada, ya fuese en introspección o en observación externa, entonces su motivación habría de ser explicada causalmente como todos los demás hechos. Quienes aceptaron esta opinión sostuvieron que esto no era compatible con la libertad, pues, ¿no éramos libres al ser motivados por nuestro propio deseo, fuese causado como fuese? Pero desde el punto de vista de una visión

más radical de la libertad, esto era inaceptable. Libertad moral debe significar ser libres de decidir contra toda inclinación, en nombre de lo moralmente justo. Desde luego, esta visión más radical rechazaba al mismo tiempo una definición utilitaria de la moral; lo moralmente justo no podía ser determinado por la felicidad y, por tanto, por el deseo. En lugar de dispersarse por sus diversos deseos e inclinaciones, el sujeto moralmente libre debe poder unirse, por decirlo así, y tomar una decisión acerca de su compromiso total.

Ahora bien, la primera figura en esta revolución de la libertad radical es, incuestionablemente, Immanuel Kant. En ciertos aspectos, Rousseau barruntó la idea, mas la formulación fue de Kant, la de un gigante entre los filósofos que se impuso, entonces como aún ahora. En una obra filosófica tan poderosa y rica en detalle como la filosofía crítica de Kant, el seguir un solo tema ha de considerarse forzosamente como una sobresimplificación, pero no resulta una tergiversación excesiva decir que la definición de esta subjetividad moral radicalmente libre fue una de las principales motivaciones de la filosofía kantiana.

Kant explica su idea de la libertad moral en su segunda *Crítica*. La moral debe quedar enteramente separada de la motivación de felicidad o placer. Un imperativo moral es categórico; nos ata incondicionalmente. Pero todos los objetos de nuestra felicidad son contingentes; ninguno de ellos puede ser la base de tan incondicional obligación. Ésta sólo puede encontrarse en la propia voluntad, en algo que nos ata porque somos lo que somos, es decir, voluntades racionales, y por ninguna otra razón.

Por ello, Kant arguye que la ley moral debe ser obligatoria *a priori;* y esto significa que no puede depender de la naturaleza particular de los objetos que deseamos o de los actos que proyectamos, sino que debe ser puramente formal. Es decir, una ley

formalmente necesaria, cuya contradicción sería autocontradictoria, es obligatoria para una voluntad racional. El argumento de que aquí se vale Kant ha sido muy disputado, y al parecer con razón; el recurso kantiano a leyes formales que, sin embargo, dan una respuesta determinada a la pregunta de lo que debemos hacer, siempre ha parecido, un poco, como encontrar la cuadratura del círculo. Pero el meollo apasionante de esta filosofía moral, cuya influencia ha sido inmensa, es la idea radical de la libertad. Al ser determinado por una ley puramente formal, que me obliga simplemente *qua* voluntad racional, declaro mi independencia, por decirlo así, de todas las consideraciones y motivos racionales y de la causalidad natural que las rige. "Semejante independencia, empero, se llama *libertad* en el sentido más estricto, es decir, trascendental" (*Crítica de la razón práctica,* libro I, sec. 5). Soy libre en un sentido radical, autodeterminante no como ser natural, sino como pura voluntad moral.

Ésta es la idea central y exaltante de la ética de Kant. Vida moral es equivalente a libertad, en este sentido radical de autodeterminación por la voluntad moral. A esto se llama "autonomía". Toda desviación de ella, toda determinación de la voluntad por alguna consideración externa, alguna inclinación, aun de la más gozosa benevolencia; alguna autoridad, así sea tan elevada como el propio Dios, es condenada como heteronomía. El sujeto moral debe actuar no sólo justamente, sino por el motivo justo, y el motivo justo sólo puede ser su respeto a la propia ley moral, esa ley moral que se da a sí mismo como voluntad racional.

Esta visión de la vida moral no sólo produjo la exaltación de la libertad, sino también un sentimiento modificado de piedad o pavor religioso. De hecho, el objeto de ese sentimiento cambió. Lo numinoso que inspiraba temor no era tanto Dios como la propia ley moral, el mando autoconferido de la Razón. Así, se

pensó que los hombres se acercaban más a lo divino, a lo que impone respeto incondicional, no cuando rendían culto, sino cuando actuaban en libertad moral.

Pero esta doctrina austera y exaltante exige un precio. La libertad se define en contraste con la inclinación, y es claro que Kant considera la lucha moral como una lucha perpetua, pues el hombre como ser natural debe depender de la naturaleza, y por tanto tiene deseos e inclinaciones que, precisamente porque dependen de la naturaleza, no puede esperarse que coincidan con las demandas de la moral que tiene su fuente, absolutamente distinta, en la razón pura (libro 7, parte III, 149). Pero, lo que es más, tenemos la difícil sensación de que una paz definitiva entre la razón y la inclinación tendría más pérdida que ganancia; pues, ¿qué sería de la libertad si no hubiese más contraste? Kant nunca resolvió realmente este problema, pero pudo evitar enfrentársele con tanta más facilidad cuanto que claramente creyó que un estado de santidad, tal como lo llamó, donde la posibilidad misma de un deseo que nos moviese a desviarnos de la ley moral ya no podría surgir, era imposible en este valle de lágrimas. Antes bien, creyó que nos enfrentamos a la interminable tarea de luchar por acercarnos a la perfección. Mas para sus sucesores, éste se volvió un punto de aguda tensión. Pues fueron poderosamente atraídos tanto por la libertad radical de Kant cuanto por su expresiva teoría del hombre.

Reflexionando, se ve que esto no es muy sorprendente; había profundas afinidades entre las dos opiniones. La teoría expresiva nos señala una realización del hombre en la libertad, que es precisamente una libertad de autodeterminación, y no una simple independencia de toda intervención externa. Pero la visión más elevada, pura e intransigente de la libertad autodeterminante fue la de Kant. No es de sorprender que produjera vértigos a toda

una generación. Fichte claramente plantea la elección entre dos fundamentos para la filosofía, basado uno de ellos en la subjetividad y la libertad, el otro en la objetividad y la sustancia, y se decide categóricamente por el primero. Si la realización del hombre sería la de un sujeto autodeterminante, y si subjetividad significaba claridad ante sí mismo, la autoposesión en la razón, luego la libertad moral a la que nos llamaba Kant había de ser considerada como una cúspide.

Pero las líneas de afinidad también corrían en sentido contrario. La libertad kantiana de autodeterminación exigía una consumación; había de esforzarse por rebasar los límites en que se encontraba, y volverse determinante de todo. No puede satisfacerse con las limitaciones de una libertad interna y espiritual, sino que debe tratar de imprimir su propósito también a la naturaleza. Debe volverse total. En todo caso, así fue como esta seminal idea fue considerada por la generación joven que en su periodo formativo recibió los escritos críticos de Kant, a la que llenó de entusiasmo esta idea, sin importarle lo que hubiesen pensado cabezas más viejas y más prudentes.

Pero junto con esta profunda afinidad entre las dos opiniones que tendían a atraer las mismas personas a sus órbitas, había también un obvio choque. La libertad radical sólo parecía posible al costo de un apartarse de la naturaleza, de una división de sí mismo entre razón y sensibilidad, más radical que nada que hubiese pensado la materialista y utilitaria Ilustración, y por tanto una separación de la naturaleza externa, de cuyas leyes causales el hombre libre debe ser radicalmente independiente, aun cuando fenomenológicamente su conducta parezca conformarse a ellas. El sujeto radicalmente libre era arrojado de vuelta a sí mismo, y al parecer a su ego, en oposición a la naturaleza y la autoridad externa, y a una decisión en que los otros no tenían cabida.

Para los intelectuales alemanes jóvenes, y algunos ya no tan jóvenes del decenio de 1790, estas dos ideas, expresión y libertad radical, adquirieron una fuerza enorme. Nació parcialmente, sin duda, de los cambios de la sociedad alemana que hacían sentir con mayor agudeza lo necesario de una nueva identidad. Pero la fuerza se multiplicó muchas veces por la sensación de que el antiguo orden estaba descomponiéndose y de que otro nuevo estaba naciendo, surgido de la repercusión de la Revolución francesa. El hecho de que esta Revolución comenzara, después del Terror, a provocar sentimientos ambivalentes y aun hostilidad entre quienes fueran sus admiradores, no hizo nada por aplacar esta sensación de apremio. Por lo contrario, se sintió que una gran transformación era a la vez necesaria y posible, y esto despertó esperanzas que en otras épocas habrían parecido extravagantes. Se sintió que era inminente un gran rompimiento, y si, por causa de la situación en Alemania y el giro dado por la Revolución francesa, esta esperanza pronto abandonó la esfera política, tanto más intensamente se le sintió en la esfera de la cultura y la conciencia humana. Y si Francia era la patria de la revolución política, ¿dónde, si no en Alemania, podría realizarse la gran revolución espiritual?

La esperanza era que los hombres llegaran a unir ambos ideales, libertad radical y plenitud expresiva. Por causa de las afinidades antes mencionadas, fue casi inevitable que si una de ellas fue profunda y poderosamente sentida, también lo fuera la otra. Los miembros de la generación más vieja podían mantenerse apartados de uno o de otro; así, Herder nunca se entusiasmó por el giro crítico del pensamiento de Kant; aun cuando ambos hubieran sido amigos durante la época de estudiante de Herder en Königsberg, se separaron bastante durante el decenio de 1780. Herder sólo vio en la exploración trascendental de Kant una teoría más que dividía al sujeto. Por su parte, Kant pareció desdeñar la

filosofía de la historia de Herder, y al parecer no sintió gran atracción hacia esta poderosa afirmación de la teoría expresiva.

Pero fueron sus sucesores, la generación de 1790 a la que perteneció Hegel, los que se lanzaron a la tarea de unir estas dos corrientes. Esta síntesis fue el principal objeto de la primera generación romántica de Fichte y Schelling, de los Schlegel, de Hölderlin, Novalis y Schleiermacher; y de hombres de mayor edad, que en realidad no eran románticos, especialmente Schiller.

Los términos de la síntesis fueron identificados de diversas maneras. Para el joven Friedrich Schlegel, la tarea consistía en unir a Goethe con Fichte: la poesía del primero representaba lo más excelso en belleza y armonía, la filosofía del último sería la afirmación más plena de la libertad y sublimidad del yo. Otros, como Schleiermacher y Schelling, hablaron de unir a Kant con Spinoza.

Pero una de las maneras más comunes de plantear el problema fue en términos de historia, como problema de unir lo más grande de la vida antigua y de la moderna. Encontramos esto en Schiller, Friedrich Schlegel, el joven Hegel, Hölderlin y muchos otros. Para muchos alemanes del siglo XVIII, los griegos representaban un paradigma de perfección expresivista. Esto es lo que ayuda a explicar el inmenso entusiasmo que por la Grecia antigua reinó en Alemania en la generación que siguió a Winckelmann. Supuestamente, la Grecia antigua había alcanzado la unidad más perfecta entre la naturaleza y la más elevada forma expresiva humana. Ser humano ocurría con toda naturalidad, por decirlo así; pero esta hermosa unidad murió. Y, más aún, tenía que morir, pues éste era el precio del avance de la razón a aquella etapa superior de claridad ante sí misma que es esencial para nuestra realización como seres radicalmente libres. Como lo dijo Schiller (*La educación estética del hombre,* 6ª carta, párrafo 11), el

"intelecto era inevitablemente compelido… a disociarse de sentimiento e intuición en un intento por llegar a un entendimiento discursivo exacto", y más adelante (párrafo 12), "Si las múltiples potencialidades del hombre nunca llegasen a desarrollarse, no habría más remedio que enfrentarlas unas contra otras".

En otras palabras, la hermosa síntesis griega tuvo que morir porque el hombre se había dividido internamente para crecer. En particular, el desarrollo de la razón y por tanto de la libertad radical requirió un apartarse de lo natural y lo sensible. El hombre moderno tenía que estar en guerra consigo mismo. El sentido de que la perfección del modelo expresivo no bastaba, que habría que unirse con la libertad radical, quedó claramente marcado en este cuadro de la historia por la captación de que la pérdida de la unidad primigenia era inevitable, y que era imposible el retorno. Y si la abrumadora nostalgia por la perdida hermosura de Grecia no se desbordó de sus límites, ello fue porque se canalizó en un proyecto de retorno.

Había sido necesario el sacrificio para desarrollar al hombre a su autoconciencia más plena y a su libre autodeterminación. Pero aun cuando no había esperanzas de retorno, sí había esperanza, en cuanto el hombre hubiese desarrollado cabalmente su razón y sus facultades, de una síntesis superior en que quedarían unidas la unidad armoniosa y la autoconciencia plena. Si la temprana síntesis griega había sido irreflexiva —y tuvo que serlo, pues la reflexión empieza por dividir al hombre dentro de sí mismo—, entonces la nueva unidad incorporaría plenamente la conciencia reflexiva conquistada, en realidad sería producida por esta conciencia reflexiva. En el Fragmento de *Hiperión,* Hölderlin lo dice así:

> Hay dos ideales de nuestra existencia: uno es una condición de la mayor simplicidad, donde nuestras necesidades se acuerdan entre sí con nuestros poderes y con todo aquello con lo que estamos relacionados, precisamente por *la organización de la naturaleza,* sin ninguna acción de nuestra parte. El otro es una condi-

ción de la más alta cultura, donde este acuerdo se producirá entre necesidades y poderes infinitamente diversificados y fortalecidos por la *organización que podemos darnos a nosotros mismos*.

El hombre es llamado a avanzar por un sendero que va de la primera de estas condiciones a la segunda.

Esta visión espiral de la historia, donde volvemos no a nuestro punto de partida, sino a una superior variante de unidad, expresó al mismo tiempo el sentido de oposición entre los dos ideales y la demanda, que llegaba a encenderse en esperanza, de que ambos se unieran. Se consideró que las primeras tareas del pensamiento y la sensibilidad eran la superación de las profundas oposiciones que habían sido necesarias, pero que ya habían quedado atrás. Éstas eran las oposiciones que más agudamente expresaban la división entre los dos ideales de libertad radical y expresión integral.

Eran: la oposición entre pensamiento, razón y moralidad, por un lado, y deseo y sensibilidad, por el otro; la oposición entre la más plena libertad autoconsciente, por una parte, y la vida en la comunidad, por la otra; la oposición entre la conciencia propia y la comunión con la naturaleza, y, por encima de esto, la separación de la subjetividad finita de la vida infinita que corría a través de la naturaleza, la barrera entre el sujeto kantiano y la sustancia spinozista.

¿Cómo había de lograrse esta gran reunificación? ¿Cómo combinar la mayor autonomía moral con una comunión plenamente restaurada con la gran corriente de la vida que hay dentro y fuera de nosotros? A la postre, esta meta sólo es alcanzable si concebimos que la naturaleza misma tiene alguna clase de fundamento en el espíritu. Si el más alto aspecto espiritual del hombre, su libertad moral, ha de entrar en una armonía que no sólo sea pasajera y accidental con su ser natural, entonces la naturaleza misma ha de tender a lo espiritual.

Y mientras pensemos en la naturaleza como fuerzas ciegas o hechos brutos, entonces nunca podrá fundirse con lo racional y autónomo del hombre. Hemos de escoger entre una capitulación al naturalismo, o contentarnos con un acuerdo ocasional y parcial dentro de nosotros, conquistado por un incansable esfuerzo, y constantemente amenazado por la presencia enorme de la naturaleza no transformada que nos rodea y con la que estamos en intercambio constante e inevitable. Si las aspiraciones a la libertad integral y a la unidad expresiva integral con la naturaleza han de alcanzarse plenamente, si el hombre ha de ser uno con la naturaleza que hay en sí mismo y en el cosmos, sin dejar por ello de ser plenamente un sujeto autodeterminante, entonces es necesario, primero, que mi básica inclinación natural espontáneamente tienda a la moralidad y la libertad; y más que esto, como soy parte dependiente de un orden general de la naturaleza, es necesario que todo este orden que hay dentro y fuera de mí tienda por sí mismo hacia objetivos espirituales, tienda a realizar una forma en que pueda unirse con la libertad subjetiva. Si yo he de seguir siendo un ser espiritual, y sin embargo no opuesto a la naturaleza en mi intercambio con ella, entonces este intercambio debe ser una comunión en que yo entre en relación con algún ser o fuerza espiritual.

Pero esto quiere decir que la espiritualidad, tendiendo a alcanzar objetivos espirituales, es parte de la esencia de la naturaleza. La subyacente realidad natural es un principio espiritual que lucha por realizarse.

Ahora bien, plantear un principio espiritual subyacente en la naturaleza es casi como plantear un sujeto cósmico. Y esto se convierte en fundamento de una variedad de las cosmovisiones románticas, algunas de las cuales llegaron a expresarse en el pensamiento en evolución del joven Schelling.

Pero el simple planteamiento de una subjetividad cósmica no basta. Por ejemplo, varias visiones panteístas consideran que el mundo emana de un espíritu o alma. Mas el panteísmo no puede echar la base para unir la autonomía y la unidad expresiva.

Pues el hombre sólo es parte infinitesimal de la vida divina que corre por toda la naturaleza. La comunión con el Dios de la naturaleza sólo significaría ceder ante la gran corriente de la vida y abandonar la autonomía radical. Por tanto, el concepto de esta generación, alimentada en Herder y en Goethe, no fue un simple panteísmo, sino, antes bien, una variante de la idea renacentista del hombre como microcosmos. El hombre no sólo es una parte del universo; de otra manera, refleja el total: el espíritu que se expresa en la realidad externa de la naturaleza llega a su expresión consciente en el hombre. Ésta fue la base de la primera filosofía de Schelling, cuyo principio fue que la vida creadora de la naturaleza y el poder creador del pensamiento eran uno solo.[2] De allí, como lo ha señalado Hoffmeister, las dos ideas básicas que vemos recurrir en formas distintas desde Goethe hasta los románticos y Hegel: que realmente sólo podemos conocer la naturaleza porque somos de la misma sustancia, que, en realidad, sólo conocemos apropiadamente la naturaleza cuando tratamos de comulgar con ella, no cuando tratamos de dominarla o de disecarla para someterla a las categorías del entendimiento analítico;[3] y, en segundo lugar, que conocemos a la naturaleza porque en cierto sentido estamos en contacto con lo que la creó, la fuerza espiritual que se expresa a sí misma en la naturaleza.

Pero, entonces, ¿cuál es nuestra relación, como espíritus finitos, con esta fuerza creadora subyacente en toda la naturaleza? ¿Qué significa decir que es una con el poder creador del pensamiento que hay en nosotros? ¿Sólo significa que éste es el poder de reflejar, en la conciencia, la vida que ya está completa en la

naturaleza? Pero entonces, ¿en qué sentido sería compatible esto con la libertad radical? La razón no sería fuente autónoma de normas para nosotros; antes bien, nuestras más altas realizaciones consistirían en expresar fielmente un orden superior al que pertenecemos. Si ha de salvarse la aspiración a la autonomía radical, hay que llevar más adelante la idea del microcosmos, hasta la idea de que la conciencia humana no sólo refleja el orden de la naturaleza, sino que lo completa o lo perfecciona. Según esta idea, el espíritu cósmico que se desenvuelve en la naturaleza está esforzándose por completarse en un autoconocimiento consciente, y la sede de esta autoconciencia es el espíritu del hombre.

Así, el hombre no se limita a reflejar una naturaleza completa en sí misma. Antes bien, es el vehículo por el cual el espíritu cósmico lleva a su consumación una autoexpresión cuyos primeros intentos se encuentran ante nosotros en la naturaleza. Así como, según la idea expresivista, el hombre alcanza su realización en una forma de vida que también es una expresión de autoconciencia, también aquí el poder subyacente en la naturaleza, como espíritu, alcanza su más alta expresión en la conciencia de sí mismo. Pero esto no se logra en algún ámbito trascendente más allá del hombre. De serlo así, entonces la unión con el espíritu cósmico requeriría que el hombre subordinase su voluntad a un ser superior, que aceptase la heteronomía. Antes bien, el espíritu alcanza esta conciencia de sí mismo en el hombre.

Así, mientras la naturaleza tiende a realizar el espíritu, es decir, la conciencia de sí misma, el hombre como ser consciente tiende a una captación de la naturaleza en que la verá como espíritu, y como formando uno solo con su propio espíritu. En este proceso, los hombres llegan a un nuevo entendimiento de sí mismos: no sólo se ven como fragmentos individuales del universo sino, antes bien, como vehículos del espíritu cósmico. Y

aquí los hombres pueden alcanzar de una sola vez la mayor unidad con la naturaleza, es decir, con el espíritu que se desenvuelve a sí mismo en la naturaleza, *y* la más plena autoexpresión autónoma. Ambos deben unirse, ya que la identidad básica del hombre es un vehículo del espíritu.

Una concepción semejante del espíritu cósmico, si podemos encontrarle sentido, es la única que puede lograr la cuadratura del círculo, por decirlo así, que puede aportar la base de una unión entre lo finito y el espíritu cósmico que satisfaga el requerimiento de que el hombre debe estar unido al todo sin sacrificar por ello su autoconciencia y voluntad autónoma. Y fue algo parecido lo que la generación de los románticos trató de alcanzar, y que Schelling intentó definir en su idea de la identidad entre la vida creadora que hay en la naturaleza y la fuerza creadora del pensamiento, y en fórmulas como "la naturaleza es espíritu visible, y el espíritu, naturaleza invisible".

Ahora bien, fue una idea de esta índole la que Hegel, a la postre, desechó. El Espíritu de Hegel, o *Geist,* aunque frecuentemente llamado "Dios" y aunque Hegel afirmara estar aclarando la teología cristiana, no es el Dios del teísmo tradicional, no es un Dios que pueda existir en completa independencia de los hombres, aun si los hombres no existieran, como el Dios de Abraham, Isaac y Jacob antes de la creación. Por lo contrario, es un espíritu que vive como espíritu tan sólo a través de los hombres. Ellos son los vehículos, los vehículos indispensables, de su existencia espiritual, como conciencia, racionalidad, voluntad. Pero al mismo tiempo, el *Geist* no es reductible a hombre; no es idéntico al espíritu humano, ya que también es la realidad espiritual subyacente en el universo en su totalidad, y como ser espiritual tiene propósitos y alcanza fines que no pueden atribuirse a espíritus finitos *qua* finitos, sino a los que, por lo contrario, los

espíritus finitos sirven. Para el Hegel maduro, el hombre llega a sí mismo, a la postre, cuando se considera como el vehículo de un espíritu más grande.

Para este punto de vista, la síntesis de Hegel puede considerarse como una realización de la ambición fundamental de la generación romántica. Y esto puede parecer al principio un tanto sorprendente, ya que, con razón, no consideramos romántico a Hegel. Antes bien, sabemos que es uno de los críticos más agudos de la generación romántica.

Pero esta paradoja pronto puede disiparse. Me gustaría afirmar que esta ambición de combinar la mayor autonomía racional con la más grande unidad expresiva también era central en el esfuerzo filosófico de Hegel. En esto, Hegel se unió a sus contemporáneos románticos. Lo que les separa es que Hegel siguió un sendero distinto para alcanzar esta meta. Y es precisamente esta diferencia la que hace que su esfuerzo por alcanzar esta síntesis, quizás imposible, sea el más impresionante y continuamente fructífero de tal época.

Lo que separa a Hegel de sus contemporáneos románticos es su insistencia en que la síntesis se logre por medio de la razón. Para muchos pensadores de la generación romántica, ésta pareció una exigencia imposible; pues la razón era precisamente lo que analizaba, lo que segmentaba la realidad para hacerla comprensible. El pensamiento racional parece esencialmente dedicado a dividir y a marcar distinciones. Para unir el sujeto finito con el infinito, parecía más apropiado poner nuestras esperanzas en la intuición, en alguna captación inmediata y sintetizadora del todo; o buscar la expresión de esta síntesis renovada en el arte, y no en el discurso segmentado de la filosofía (como Schelling pareció hacerlo en una de sus formulaciones).

Si el pensamiento racional pareció un medio imposible para la síntesis de sujeto y totalidad, desde otro punto de vista también pareció un vehículo inadecuado para la libertad subjetiva. Sin duda, era demasiado limitador. Lo racional mantiene al pensamiento dentro de ciertos límites fijos: la realización más plena de la libertad infinita e ilimitada del sujeto era, antes bien, la imaginación libre de toda traba, la capacidad de permanecer al margen de cualesquiera de sus creaciones y trascenderlas con alguna nueva invención. Algo de esto subyace en la idea de "ironía" de Friedrich Schlegel; y la misma infinita fecundidad de transformaciones parece recurrir en el "idealismo mágico" de Novalis.

Hegel rechaza firmemente estas tentaciones de abandonar la razón. Ve claramente que ceder a ellas es hacer desesperada, desde el principio, toda la empresa de una síntesis entre libertad y unidad expresiva. Si nuestra unidad con el principio cósmico había de lograrse abandonando la razón, mediante alguna intuición inarticulable en términos racionales, entonces, de hecho, habríamos sacrificado lo esencial. Pues la plena claridad del pensamiento racional es la esencia de la libertad autodeterminante que se obtiene, después de todo, donde la razón pura dicta la ley. Alcanzar una unidad con la naturaleza en la intuición pura, de la que no pueda darse una explicación racional, es perderse en la gran corriente de la vida, y ésta no es una síntesis entre autonomía y expresión, sino una capitulación en la que cedemos la autonomía. Es indistinguible de un retorno a la unidad original que fue rota por la reflexión, en lugar de ser la más alta síntesis a la que asciende la espiral.

O, asimismo, la idea de que la libertad del sujeto reside en algún poder creador infinitamente original contradice los requerimientos de una unión completa de autonomía y expresión de subjetividad y naturaleza. Una subjetividad incansablemente

inspirada para crear nuevas formas es una que, por definición, nunca puede alcanzar la expresión integral, nunca puede encontrar una forma que verdaderamente la exprese. Este ideal romántico del cambio infinito está inspirado, a la postre, por la filosofía de Fichte, de un anhelo infinito, y comparte la misma inadecuación a la que Hegel castigará con el término de "mala infinitud".

Esta noción romántica de la ironía, argüirá Hegel en sus conferencias sobre estética,[4] niega la seriedad última de cualesquiera de las expresiones externas del espíritu, ninguna de las cuales tiene significado antes del "Yo" infinitamente creador. Pero este "Yo" al mismo tiempo está buscando, de hecho anhelando, una expresión externa, y así la triunfante autoafirmación de la ironía cede ante el sentido de pérdida, de nostalgia *(Sehnsucht),*[5] ante el retiro del mundo como abandonado por el espíritu, que muchos románticos experimentaron y que Hegel caracteriza en el retrato del "alma bella". En opinión de Hegel, hay un eslabón interno entre la pretensión romántica de creatividad ilimitada y su experiencia del mundo como abandonado por Dios, que Hegel combate constantemente en nombre de su propia visión de la racionalidad de lo real.

En un sentido, podemos argüir que esta deserción de la razón explica la oscilación del pensamiento romántico entre un abandono semipanteísta a la comunión con la naturaleza, la historia o Dios en un extremo, y un agudo sentido del destino solitario del sujeto en un mundo abandonado por Dios, en el otro. Hegel atacará enérgicamente ambas manifestaciones.

Pero haber mostrado que la solución romántica no es viable no es haber resuelto el problema. Por lo contrario, fácilmente pueden tomarse esas reflexiones por desesperación de lograr la síntesis, ya que si las objeciones de Hegel al abandono de la razón

por los románticos son convincentes, las objeciones de ellos a la razón aún parecen fundadas.

Hegel emprende entonces responder a estas objeciones; y sus luchas con ellos surgen en algunos de los temas importantes y recurrentes de su obra. Las exigencias de la libertad como actividad infinita, por una parte, y como ordenadas por la razón, por la otra, quedan reconciliadas en su concepto de la infinitud, que incorpora lo finito y que vuelve a sí misma como un círculo.

Y el choque entre la razón como analítica y divisora y las exigencias de la unidad expresiva hacen surgir la distinción de Hegel entre entendimiento y razón. "Entendimiento" tiene para Hegel todos los rasgos atribuidos a la racionalidad en la polémica romántica; distingue y divide. Pero "Razón" es un modo superior de pensamiento que, de algún modo, vuelve a poner en marcha todas estas distinciones y nos lleva a la unidad unificadora.

Aquí, la solución de Hegel consiste en convenir en que la racionalidad envuelve una clara conciencia de las distinciones: entre sujeto y objeto, entre yo y otro, entre racional y afectivo. Pero saldrá al paso de la objeción romántica insistiendo en que la síntesis última debe incorporar división tanto como unidad. En el lenguaje de la *Differenz* de 1801, "el Absoluto… es la identidad de identidad y no identidad; oposición y unidad se hallan unidas en él" (77).

Pero podemos vernos tentados a preguntar, ¿cómo es esto una solución? Parece indistinguible de un reconocimiento de que el problema es insoluble. ¿Qué significa combinar oposición y unidad? ¿Está Hegel simplemente jugando con las palabras para hacer que lo impensable parezca necesariamente cierto, como han sostenido algunos de sus críticos hostiles? Para responder a esto

hemos ahora de considerar los principales lineamientos de la síntesis filosófica de Hegel.

2. EL SUJETO ENCARNADO

Como intento de realizar la síntesis entre autonomía racional y unidad expresiva, la obra de Hegel intenta superar las oposiciones en que estos dos términos, en una forma u otra, parecen enfrentarse, así como en nosotros la oposición entre libertad y naturaleza, o la que existe entre individuo y sociedad; esta brecha, aparentemente incalmable entre el sujeto cognoscente y su mundo, o la aún más incalmable entre el espíritu finito y el infinito, entre el hombre y Dios.

En armonía con la visión espiral de la historia, mencionada en la última sección, Hegel sostiene que cada una de estas oposiciones se vuelve inicialmente más aguda conforme se desarrolla el hombre, pero que, cuando llegan a su desarrollo más pleno, los términos llegan a una reconciliación de sí mismos. Y "reconciliación" no significa simplemente "anulación". No se trata de retornar a nuestra condición primitiva anterior a la separación de sujeto y naturaleza. Por lo contrario, su aspiración es conservar los frutos de la separación, la conciencia racional libre, reconciliando esto con la unidad, es decir, con la naturaleza, la sociedad, Dios y aun con el destino o el curso de las cosas.

Esto es tanto más necesario cuanto que la filosofía desempeña un papel decisivo, en realidad indispensable, al revelar esta reconciliación, al traerla a nuestra conciencia; y por tanto, también al realizarla, porque en este caso la realización y la autoconciencia no pueden separarse, como más adelante lo veremos.

Pero, ¿cómo han de reconciliarse estas oposiciones, cuando cada término sólo cobra sentido al estar en oposición con el otro? Pues éste es, en realidad, el problema. El hombre sólo alcanza su autoconciencia, su autonomía racional al separarse de la naturaleza, de la sociedad, de Dios y del destino; sólo conquista su libertad interna disciplinando el impulso natural que hay en sí mismo, rompiendo con la corriente no pensante de la costumbre social, desafiando la autoridad de Dios y del soberano, negándose a aceptar los decretos del destino. Y Hegel ve esto muy claramente, y por ello repudia todo intento de simplemente anular las oposiciones y retornar a la unidad primitiva.

La respuesta de Hegel es que cada término de estas dicotomías básicas, al ser cabalmente comprendido, muestra que no sólo se opone sino que es idéntico a su opuesto. Y cuando examinamos las cosas más profundamente vemos que esto es así, porque en su base las relaciones mismas de oposición e identidad están inseparablemente vinculadas entre sí. No se les puede distinguir absolutamente, porque ninguna puede existir por sí sola, es decir, mantenerse como la única relación que se sostiene entre una pareja dada de términos. Antes bien, se encuentran en una especie de relación circular. Una oposición surge de una anterior identidad, y esto es así por necesidad; la identidad no puede sostenerse por sí sola, sino que ha de engendrar oposición. Y de esto se sigue que la oposición no es simplemente oposición; la relación de cada término con su opuesto es peculiarmente íntima. No sólo está relacionada con otro, sino con *su* otro, y esta identidad oculta necesariamente se reafirmará en una recuperación de la unidad.

Por ello sostiene Hegel que el punto de vista ordinario de la identidad debe ser abandonado, en filosofía, en favor de una manera de pensar que puede llamarse dialéctica, ya que nos presenta

algo que no puede captarse en una sola proposición o serie de proposiciones, que no viola el principio de no contradicción: –*(p. – p)*. El conjunto mínimo que, de hecho, puede hacer justicia a la realidad es de tres proposiciones, que A es A, que A también es –A; y que –A muestra, después de todo, ser A.

Hegel afirma que captar esta verdad de especulación es ver cómo la subjetividad libre se sobrepone a su oposición con la naturaleza, la sociedad, Dios y el destino. Ésta es una tesis que hace dar vueltas a la cabeza. ¡Tantas cosas de importancia para el hombre parecen depender de lo que a primera vista habíamos creído que era simple prestidigitación verbal! ¿Qué significa jugar tan desenvueltamente con "identidad" y "oposición", "identidad" y "diferencia"? ¿Qué es lo que afirma exactamente esta tesis, y cómo se apoya?

Para ver de qué está hablando Hegel hemos de comprender su idea de *Geist,* o espíritu cósmico. Lo que parece extraño en abstracto, cuando hablamos de "identidad" y "diferencia" *tout court,* lo parece menos cuando lo aplicamos al *Geist*. Ahora, el modelo básico del espíritu infinito es aportado por el sujeto para el Hegel maduro.

Antes de ver cómo este término se aplica a *Geist* vale la pena examinar cuál es el concepto hegeliano del sujeto. Y esto es tanto más necesario cuanto que su noción es importante, filosóficamente, por su propio derecho, es decir, como concepto del sujeto humano que rompe con el dualismo que había llegado a ser dominante en la filosofía, desde Descartes, tanto entre racionalistas como entre empiristas.[6]

El concepto de Hegel se basa en la teoría expresivista, que fue desarrollada por Herder y otros. Como hemos visto, esto aportó, de nuevo, las categorías aristotélicas en que vemos al sujeto, el hombre, realizar una cierta forma; pero también añadió otra

dimensión, ya que considera esta forma realizada como expresión, en el sentido de clarificación, de lo que el sujeto es, algo que no podría ser conocido de antemano. Es la unión de estos dos modelos, la forma aristotélica y la expresión moderna, la que nos capacita a hablar aquí de *auto*rrealización.

La teoría del sujeto de Hegel fue una teoría de autorrealización. Y como tal, fue radicalmente antidualista; pues esta teoría expresivista se opone al dualismo de la filosofía poscartesiana (incluso al empirismo), y ello por las dos ramas de su descendencia. Este dualismo veía al sujeto como centro de la conciencia, percibía al mundo exterior y a sí mismo; tal centro era inmaterial, y por tanto heterogéneo del mundo del cuerpo, incluyendo al propio cuerpo del sujeto. Las funciones "espirituales" del pensamiento, la percepción, el entendimiento, etcétera, se atribuyen a este ser no material. Y este "espíritu" a veces es considerado como perfectamente autotransparente, es decir, capaz de ver con toda claridad sus propios contenidos o "ideas" (ésta parece haber sido la visión de Descartes).

Ahora bien, en primer lugar, esta visión no deja lugar a la vida tal como se comprende según la tradición aristotélica, la vida como forma autoorganizadora, automantenedora, que sólo puede operar en su encarnación material y por tanto es inseparable de ella. Esta clase de vida desaparece en el dualismo, ya que toda su naturaleza consiste en colmar la brecha que el dualismo abre. Es material, y sin embargo, en el mantenimiento de la forma muestra el tipo de propósito y aun a veces la inteligencia que solemos asociar al espíritu. Nos sentimos tentados a pensar que los seres vivos "explican" su entorno, precisamente por causa de la adaptación inteligente que pueden hacer a situaciones nuevas.

El dualismo, por otra parte, atribuye todas estas funciones de la inteligencia a un espíritu que es heterogéneo del cuerpo, de

modo que la materia queda como algo que debe comprenderse de modo puramente mecanicista. De esta manera, el dualismo cartesiano-empirista establece un nexo importante con el mecanicismo. Descartes solía dar explicaciones mecanicistas de la fisiología, y la moderna psicología mecanicista está íntimamente afiliada, históricamente, al empirismo. Es un dualismo con uno de los términos suprimidos.

Pero la moderna tentación del dualismo surge en un clima filosófico muy distinto del de Aristóteles. Se alimenta, en parte, en un concepto de la voluntad que nos llega de raíces judeocristianas y es ajeno al pensamiento griego; crece con la idea moderna de un sujeto que se define a sí mismo. En suma, está vinculado con las modernas preocupaciones por la racionalidad pura y la libertad radical. Y como hemos visto, Hegel no sintió ningún deseo de apartar todo esto y retornar a una fase anterior.

Y es en realidad cuando enfocamos el pensamiento puro, en la actividad reflexiva del espíritu al ponderar algún problema de la ciencia o las matemáticas, al deliberar sobre algún principio de la moral, cuando el espíritu parece más libre de todo control externo; en cierto sentido, por ejemplo, no parece ser en nuestra vida emocional. Es en este ámbito donde la tesis del dualismo parece más plausible. Aunque yo pueda vacilar en localizar mi rabia contra el enemigo, que puedo "sentir" en mi cuerpo, en algún refugio desencarnado, ¿dónde más puedo colocar mis reflexiones puramente internas sobre un problema de lógica, o sobre una cuestión de conducta moral?

Es aquí donde cobra pertinencia el otro aspecto de la teoría expresiva. No debe sorprendernos que Herder desarrollara una teoría expresiva del lenguaje junto con la teoría expresiva del hombre, en realidad, como parte esencial de ella. En esta teoría, las palabras tienen significado no simplemente porque llegan a

ser utilizadas para señalar o referir ciertas cosas en el mundo o en el espíritu sino, más fundamentalmente, porque expresan o encarnan cierto tipo de conciencia de nosotros mismos y de las cosas, peculiar al hombre como usuario de un lenguaje, para lo cual Herder empleó la palabra "reflexividad" *(Besonnenheit)*. El lenguaje no sólo es considerado como conjunto de signos, sino como medio de expresión de cierta manera de ver y de experimentar; en tal papel, es continuo con el arte. Por tanto, no puede haber pensamiento sin lenguaje, y, en realidad, los lenguajes de los diversos pueblos reflejan sus distintas visiones de las cosas.

Por ello, esta teoría de la expresión también es antidualista. No hay pensamiento sin lenguaje, arte, gesto o algún medio externo. Y el pensamiento es inseparable de su medio, no sólo en el sentido de que el primero no podría existir sin el segundo, sino también en que el pensamiento es moldeado por su medio; es decir, lo que desde un punto de vista puede describirse como los mismos pensamientos, es alterado, ha recibido un nuevo giro al ser expresado en un nuevo medio, por ejemplo, traducido de un idioma a otro. Dicho de otra manera, no podemos distinguir claramente el contenido de un pensamiento de lo que le es "añadido" por el medio.

Así, donde la concepción aristotélica de la relación de la materia y la forma, o hilomorfismo como se le ha llamado, nos da una noción de los seres vivos en que el alma es inseparable del cuerpo, de modo que esta teoría de la expresión nos da una visión de seres pensantes en que el pensamiento es inseparable de su medio. Y por ello, toma precisamente aquellas funciones —pensamiento puro, reflexión, deliberación— que estaríamos más tentados a atribuir a un espíritu desencarnado, y las reclama para la existencia encarnada, como necesariamente forjados en un medio externo.

Así, la teoría expresivista como matrimonio de hilomorfismo y la nueva visión de la expresión es radicalmente antidualista. Así lo fue la teoría del sujeto de Hegel. Fue principio básico del pensamiento hegeliano que el sujeto y todas sus funciones, por "espirituales" que fuesen, estaban inevitablemente encarnados; y esto en dos dimensiones interrelacionadas: como "animal racional", es decir, como ser vivo que piensa; y como ser expresivo, es decir, como ser cuyo pensamiento siempre y necesariamente se expresa en un medio.

Este principio de encarnación necesaria, como podemos llamarle, es central en el concepto hegeliano del *Geist,* o espíritu cósmico. Mas antes de seguir profundizando en esta noción del *Geist* veamos cómo esta teoría expresivista del sujeto ya nos da cierta base para hablar de una unidad de identidad y oposición.

La teoría expresiva de Hegel no ve el hiato entre la vida y la conciencia que encontramos en el dualismo cartesiano-empirista. Para este último, las funciones vitales quedan relegadas al mundo del ser material, extendido, y deben entenderse de manera mecanicista; mientras que las funciones del espíritu corresponden a una entidad separada, no material. Por ello, Descartes pudo ver a los animales como máquinas complicadas. Mas para cualquier seguidor de Aristóteles este tipo de dicotomía es insostenible. Pues un ser vivo es una unidad funcionante, y no sólo una concatenación de partes. Más aún, al mantener cierta forma a través de condiciones cambiantes, muestra una especie de protopropósito, y hasta una especie de protointeligencia al adaptarse a circunstancias nuevas, afín a lo que los seres autoconscientes muestran explícitamente en su afán por alcanzar metas y su capacidad para explicarse a sí mismos y las cosas que los rodean al hacerlo así. En otras palabras, el ser vivo no sólo es una unidad funcionante, sino también algo que tiene la naturaleza de un

agente; y esto lo coloca en una línea de desarrollo que alcanza su cúspide en el sujeto humano.

De esta manera, Hegel restauró el sentido de continuidad de los seres vivos, que había sido dañado por el cartesianismo. Pero no sólo hay continuidad entre nosotros y los animales; también hay continuidad dentro de nosotros, entre las funciones vitales y mentales, entre la vida y la conciencia. Según una visión expresivista, esto no puede separarse y atribuirse a dos partes o facultades del hombre. Hegel conviene con Herder en que nunca podremos comprender al hombre como animal con una racionalidad añadida; por lo contrario, es un tipo totalmente distinto de totalidad, en que el hecho de la conciencia reflexiva no deja nada sin alterar; los sentimientos, deseos, aun el instinto de conservación de un ser reflexivo deben ser distintos de los de otros animales, para no hablar siquiera de su porte, estructura corpórea, enfermedades a las que está sometido, etcétera. No hay otra manera de ver las cosas para cualquiera que vea los seres vivos como totalidad.

Esta visión afirma, así, no sólo una continuidad de los seres vivos, sino también discontinuidades cualitativas entre ellos. El hombre como ser vivo no sólo es radicalmente distinto de otros animales, sino que, al mismo tiempo, no sólo es un animal con una razón; es una totalidad absolutamente nueva, y esto significa que ha de ser comprendido sobre principios totalmente distintos. Por ende, junto con la idea de continuidad tenemos la de una jerarquía de niveles del ser. Podemos hablar aquí de una jerarquía y no sólo de diferentes tipos, porque puede verse que los "superiores" realizan en mayor grado lo que los inferiores encarnan imperfectamente.

Hegel se aferra a semejante jerarquía de cosas, que alcanza su cúspide en la subjetividad consciente. Los tipos inferiores de vi-

da muestran protoformas, por decirlo así, de subjetividad; pues exhiben en grado ascendente, propósito y automantenimiento como formas de vida, conocimiento de lo que los rodea. En suma, se vuelven cada vez más como agentes, y los animales superiores sólo carecen del poder de expresión para tener un ego. Hegel, como más adelante veremos, extiende esta jerarquía más allá de los seres vivos, a toda la creación. Podemos ver una jerarquía entre los fenómenos inanimados, que señala la etapa superior de la vida, así como los animales apuntan más allá de la subjetividad humana. Por tanto, así como el ser vivo es una protoforma de conciencia, así la unidad, por ejemplo, del sistema solar debe considerarse como una protoforma del ser vivo.

Hasta aquí, la teoría de Hegel no es muy distinta de la de otros pensadores expresivistas, por ejemplo Herder. Pero también incluye en ella una contribución tomada del idealismo kantiano. La conciencia no sólo es continua/discontinua con la vida, en la forma descrita; también, en cierto sentido, "niega" la vida. Pues el hombre como ser consciente, cognoscente, racional, tiende como hemos visto a una claridad y autosuficiencia de pensamiento racional que sólo alcanza al separarse de la naturaleza, no sólo fuera de ella, sino también dentro. Por tanto, es inducido a separar el pensamiento racional, a aislarlo, por decirlo así, de sus deseos, tendencias y afinidades; a tratar de liberarlo tanto como sea posible de la tendencia de la inclinación inconsciente. La conciencia racional tiene cierta vocación a dividir al hombre, a oponerlo a la vida, y es esto, desde luego, lo que encuentra su expresión, *inter alia,* en la teoría del dualismo cartesiano.

El hombre, así, se encuentra inevitablemente en lucha consigo mismo. Es un animal racional, lo que significa un ser vivo y pensante; y sólo puede ser pensante porque está vivo. Y sin embargo, las exigencias del pensamiento le llevan a una oposición a la

vida, a lo que en él hay de espontáneo y natural; así, es llevado a dividirse a sí mismo, a crear una distinción y una discordia dentro de sí, donde originalmente había unidad. La racionalidad desarrollada, y por tanto la discordia, no es algo con lo que empiece el hombre, sino a lo que llega. Y esto significa dos cosas: primera, más allá de la jerarquía de las formas de vida, hay una jerarquía de los modos de pensamiento. Cuando la conciencia racional que un hombre tiene de sí mismo crece, su modo de expresión de esta autoconciencia debe alterarse. Su lenguaje, arte, religión y filosofía deben cambiar; pues el pensamiento no debe alterarse sin una transformación de su medio. Por tanto, debe haber una jerarquía de los modos de expresión en que el superior haga posible un pensamiento más exacto, lúcido y coherente que el inferior.

El concepto de una jerarquía de esta índole desempeña un papel importante en el pensamiento de Hegel. Como mejor se le conoce es en conexión con la distinción entre arte, religión y filosofía. Éstos son vehículos para el entendimiento del Espíritu, pero son de rango desigual. En un sentido, expresamos las mismas verdades en estos tres modos, pero en diferentes niveles de adecuación; lo que es similar al otro tipo de jerarquía, donde los niveles inferiores contienen protoformas de los superiores, es decir, muestran una versión empobrecida del mismo tipo de unidad.

En segundo lugar, el hecho de que la racionalidad sea algo que el hombre alcanza, en lugar de comenzar con ello, significa que el hombre tiene una historia. Para llegar a la claridad, el hombre ha de abrirse paso, con esfuerzo y lucha, a través de varias etapas de conciencia inferior, más deformada. Comienza como ser primitivo y ha de adquirir, lenta y penosamente, cultura y entendimiento. Y éste no es un infortunio accidental; pues el pensa-

miento o la razón sólo pueden existir, como ya hemos visto, encarnados en un ser vivo. Pero los procesos de la propia vida son inconscientes y dominados por un impulso irreflexivo. Por tanto, realizar el potencial de la vida consciente requiere esfuerzo, división interna y transformación, con el tiempo. Podemos ver así que esta transformación a lo largo del tiempo requiere más que el ascenso por una jerarquía de modos de conciencia. También requiere que el hombre luche, con impulso, y dé una forma a la vida que moldee el impulso, hasta ser una cultura que pueda expresar las exigencias de la racionalidad y la libertad. Así pues, la historia humana también es el ascenso por una escala de formas culturales.

Acaso podamos arrojar cierta luz ahora sobre las desconcertantes pretensiones hechas al término de la última sección: que identidad y oposición están unidas, que sólo pueden sostener la misma pareja de términos. La idea hegeliana del sujeto empieza a dar cierto sentido a esto.

El sujeto racional pensante sólo puede existir encarnado. En este sentido, realmente podemos decir que el sujeto es su encarnación, que, por ejemplo, yo, como ser pensante, soy mi cuerpo vivo. Y sin embargo, al mismo tiempo, esta encarnación en la vida tiene la tendencia a llevarnos junto con la corriente de la inclinación, del impulso hacia la unidad irreflexiva dentro de nosotros mismos y con la naturaleza. La razón ha de luchar contra este orden para realizarse. Y en este sentido, su encarnación no sólo es distinta de la del sujeto racional pensante sino, en cierto sentido, su opuesto, su límite, su adversario.

De esta manera podemos decir que el sujeto a la vez es idéntico a su encarnación y opuesto a ella. Esto puede ser porque el sujeto no queda definido por Hegel en una dimensión, por decirlo así, como ser con ciertas propiedades, sino en dos. Tiene

ciertas condiciones de existencia, las de su encarnación; pero al mismo tiempo el sujeto se caracteriza, teleológicamente, como tendiente a cierta perfección, la de la razón y la libertad, y esto en armonía con Aristóteles y con la teoría expresivista. Y las exigencias de esta perfección van en contra, al menos al principio, de sus condiciones de existencia.

Es esta complejidad interna la que hace posible la relación del sujeto con su yo/otro. Para ser, en absoluto, un ser consciente, el sujeto debe estar encarnado en la vida; mas para realizar la perfección de la conciencia debe luchar y superar la tendencia natural de la vida como límite. Las condiciones de su existencia están en conflicto con las demandas de su perfección; y sin embargo, para existir debe buscar la perfección. Así, el sujeto es necesariamente la esfera del conflicto interno, o, acaso podamos decir, de la contradicción. Hegel no vacila.

Puede decirse así que ambas relaciones, identidad y oposición, se sostienen una a otra. Pero, como una está fundada en las condiciones inmutables de la existencia, mientras que la otra procede de los requerimientos de la realización del sujeto, que la alcanza con el tiempo, podemos pensar que las dos relaciones están unidas en una pauta temporal. La identidad primitiva debe ceder a la división, que inevitablemente surge puesto que el sujeto no puede dejar de contener la semilla de la división que lleva dentro de sí mismo.

Pero, ¿qué decir de la tercera etapa de esta pauta temporal, la reconciliación? Ya he dicho al término de la última sección que Hegel sostuvo que la oposición plenamente comprendida muestra la recuperación de la unidad. Y esto también puede verse en la teoría hegeliana del sujeto. El hombre no se queda para siempre en la etapa de oposición entre pensamiento y vida, entre razón y naturaleza. Por lo contrario, ambos términos se transfor-

man para llegar a una más alta unidad. La naturaleza bruta, la vida del impulso, se integra, se cultiva para que refleje las aspiraciones superiores del hombre, para que sea expresión de la razón. Y, por su parte, la razón deja de identificarse estrechamente con un yo supuestamente superior que lucha por mantener a raya a la naturaleza. Por lo contrario, ve que la naturaleza misma es parte de un plan racional, que debe haber división para preparar y cultivar al hombre para una unión más elevada. El sujeto racional se identifica con esta razón mayor, con el plan racional subyacente en el todo, y como tal ya no se considera opuesto a la naturaleza que, a su vez, se ha transformado para ser una adecuada expresión de la racionalidad.

Por tanto, la historia humana no termina con la división. Pasa más allá de ella a una forma cultural aún más elevada, en que nuestra naturaleza, es decir, nuestra vida individual y colectiva en intercambio con lo que nos rodea, expresa un plan racional superior al del individuo autónomo; y a otro modo más elevado de conciencia en que llegamos a ver este plan mayor, y a identificarnos con él. Hegel reserva el término "razón" *(Vernunft)* a este modo superior, y llama "entendimiento" *(Verstand)* a esta visión de las cosas como divididas u opuestas.

Esta unidad es muy distinta de la unidad indiferenciada del principio. Es "mediada"; conserva la conciencia de la división que fue una etapa necesaria en el cultivo de la naturaleza y el desarrollo de la razón. Es plenamente consciente y (se supone) quintaesencialmente racional.

Así, el sujeto humano modela la tesis hegeliana de la relación de identidad y oposición. No sólo es al mismo tiempo idéntico y opuesto a su encarnación esencial, sino que esta doble relación puede expresarse en una pauta temporal: de la identidad original crece necesariamente la oposición; y esta oposición, a su vez,

conduce a una unidad superior, fundada en un reconocimiento de la inevitabilidad y necesidad racional de esta oposición.

3. EL ABSOLUTO COMO SUJETO

Pero ¿cómo justifica esta teoría del hombre una fórmula tan asombrosa como la "identidad de la identidad y la no identidad"? Aun si concedemos que la teoría hegeliana del sujeto nos da una vislumbre de un conflicto inevitable en el hombre, que podemos vernos tentados a llamar una "contradicción", ¿cómo justifica esto el hablar de un eslabón entre la identidad y la oposición *tout court* ?

La respuesta es que esta teoría del sujeto no sólo se aplica al hombre, sino también al espíritu cósmico o *Geist*. Y en realidad, ya hemos visto al término de la sección anterior que la resolución de la oposición en el hombre requiere que nos refiramos, más allá de él, a un plan racional mayor, que es el del *Geist*.

Ahora bien, para Hegel, el Absoluto es sujeto. Aquello que subyace y se manifiesta en toda realidad, lo que para Spinoza era "sustancia" y que, para los inspirados por el *Sturm und Drang* llegó a ser visto como una vida divina que fluía por todas las cosas, Hegel lo comprendió como Espíritu. Pero el espíritu o subjetividad necesariamente está encarnado. Por ello el *Geist* o Dios no puede existir separadamente del universo al que sostiene y en el que se manifiesta. Por lo contrario, este universo es su encarnación, sin el cual no podría ser, así como yo no podría ser sin la mía. Ya podemos ver por qué Hegel hubo de sufrir acusaciones de spinozismo o panteísmo. Y aquí se encontró en compañía de muchos otros pensadores de su época que habían sido influidos por el pensamiento del *Sturm und Drang* o romántico. Para apre-

ciar su respuesta, hemos de examinar más detenidamente su concepción del *Geist,* en realidad muy peculiar suya.

Ya vimos que hay dos modelos de encarnación que se unen en la teoría expresivista del sujeto, sobre la cual edifica Hegel. Una fue la noción, derivada de Aristóteles, de una forma de vida que sólo puede estar en un cuerpo vivo. La otra es la de la expresión del pensamiento que requiere un medio. Se unen en un concepto de un modo de vida que propiamente expresa lo que yo soy como hombre, o más apropiadamente, desde un punto de vista expresivista, como *este* hombre, miembro de *esta* comunidad. El modo de vida es al mismo tiempo una manera de desempeñar las funciones necesarias de la vida, la alimentación, la reproducción, etcétera, y también una expresión cultural que revela y determina lo que somos, nuestra "identidad". La relación matrimonial de una pareja, el modo de producción económica de una sociedad, pueden —desde un punto de vista expresivista, deben— verse en estas dos dimensiones. Son modos de intercambio que sostienen la vida y la reproducción; pero también incorporan definiciones de papel, de valor, de aspiración, triunfo y fracaso, justicia, etcétera. Y no podría existir nada que reconociésemos, como un matrimonio humano, o un modo de producción, que no incorporase tales definiciones. Dicho de otra manera, estas relaciones serían imposibles sin el idioma.

Pero aun cuando estas dos dimensiones de encarnación son necesarias para entender al hombre, no traslapan totalmente. Hay aspectos del hombre que hemos de comprender simplemente como función vital, y no como expresión cultural: por ejemplo, su digestión; y podemos argüir, de todas maneras, que hay expresiones culturales que pueden comprenderse sin relacionarlas con las funciones vitales (aun cuando los marxistas y los freudianos no estén de acuerdo). Y éstas deben colocarse al lado de

las costumbres matrimoniales o los modos de producción, que deben ser comprendidas como ambas cosas.

En cambio, en el *Geist,* ambas coinciden perfectamente. El universo es la encarnación de la totalidad de las "funciones vitales" de Dios, es decir, las condiciones de su existencia. Y también es a través de una expresión de Dios, es decir, de algo planteado por Dios para manifestar lo que es. Por tanto, el universo debe ser captado a la vez como algo análogo a una forma vital, y por tanto comprendido por la categoría, derivada de Aristóteles, de una "teleología interna", y debe ser leído como algo análogo a un texto en que Dios dice lo que es.

Esta perfecta coincidencia de vida y expresión en Dios es lo que le aparta, como espíritu infinito, de nosotros, espíritus finitos. Hemos de ver el universo como las condiciones de existencia de Dios, y, asimismo, planteado como tal. Se puede pensar que Dios plantea las condiciones de su propia existencia. En este sentido, puede contemplarse el universo como si fuese designado, mientras tengamos cuidado de apartar la imagen de un diseñador que pudiera existir separado de su creación. Podemos decir que el universo tiene una estructura necesaria. Antes que pasemos a examinar esta difícil noción de un universo diseñado sin un diseñador independiente, veamos la forma de esta estructura necesaria. Si el universo es planteado como las condiciones de la existencia de Dios o del *Geist,* entonces podemos deducir su estructura general a partir de la naturaleza del *Geist*. Ahora bien, el *Geist* o subjetividad, como hemos visto, debe comprenderse teleológicamente, como tendiente a realizar la razón y la libertad y la autoconciencia o la autoconciencia racional en la libertad. Podemos ver cómo estos tres términos están unidos en una teoría expresivista del sujeto. La autoconciencia racional es una conciencia racional de un yo que ha sido expresada en la vida y, así,

hecha determinada. La plenitud de la conciencia de sí mismo se alcanza cuando esta expresión es reconocida como adecuada al ego. Si no lo es, si puede considerársela como trunca o reformada, que requiera nuevos cambios, entonces la autoconciencia no estará completa, por muy lúcida que sea la percepción de la inadecuación, pues en la visión expresivista lo que realmente somos no se conoce antes de su expresión. El ser trunco sólo puede avanzar hacia una expresión más plena para entonces reconocer lo que realmente es.

Pero la libertad, según la visión expresivista, es la condición en que el yo queda adecuadamente expresado. Por tanto, una plena autoconciencia es imposible sin la libertad. Si a esto añadimos la noción de que la autoconciencia participa de la esencia del sujeto, entonces también es cierta la proposición opuesta: la libertad (es decir, la plena autoexpresión) es imposible sin la autoconciencia. Ahora, Hegel añadiría a esta base común de la teoría expresivista la tesis de que la esencia de la subjetividad es la autoconciencia racional, que la autoconciencia debe encontrarse en el claro medio del pensamiento conceptual y no en la intuición borrosa ni en la visión inefable. Por tanto, también la racionalidad es, para Hegel, condición de la expresión integral o libertad, y recíprocamente.

Ahora, transfiramos esto del hombre al *Geist,* y veamos lo que nos muestra acerca de las estructuras necesarias del mundo. Si el *Geist* como sujeto ha de llegar a la autoconciencia racional en libertad, entonces el universo debe contener, ante todo, espíritus finitos. El *Geist* debe encarnarse. Pero la realidad corpórea es una realidad externa, es *partes extra partes,* que se extiende en el espacio y en el tiempo. Por tanto, para que haya conciencia debe localizarse. Debe estar en algún lugar, en algún momento. Pero si una conciencia se encuentra en alguna parte, en algún lugar, no

se encuentra en algún otro lugar ni en algún otro momento. Por tanto, tiene un límite entre sí misma y lo que no es sí misma. Es finita.

Podemos mostrar así la necesidad de un espíritu finito a partir del requerimiento de que encarne el *Geist,* y a partir de la naturaleza de la encarnación en la realidad externa espacio-temporal. Pero queda otro argumento más, que Hegel emplea frecuentemente, a partir de los requerimientos de la propia conciencia. Hegel tomó de Kant y de Fichte la idea de que la conciencia es necesariamente bipolar, de que requiere la distinción de sujeto y objeto. Esto desempeña un papel importante en la deducción transcendental de Kant, que en cierta forma gira sobre el requerimiento de objetividad, es decir, de que exista una distinción entre fenómenos que se encuentran unidos simplemente en mi experiencia y fenómenos que están unidos universal y necesariamente. El extraordinario logro de la primera *Crítica* de Kant consistió en rehabilitar esta distinción entre subjetivo y objetivo *dentro* de la experiencia considerada como distinta de las cosas en sí mismas. Esta necesidad de un polo objetivo para la experiencia también está subyacente en la refutación kantiana del idealismo.

Fichte recogió el mismo principio. El ego plantea el no-ego, porque ésta es la condición de la conciencia. Hegel hace suyo este principio, que es parte de su aceptación de la idea de que la conciencia racional requiere separación. Sólo es posible la conciencia cuando el sujeto es colocado contra un objeto. Pero ser colocado contra un objeto es ser limitado por algo distinto, y por tanto, ser finito. De allí se sigue que si el espíritu cósmico ha de alcanzar su conciencia plena, sólo podrá lograrlo a través de vehículos que son espíritus finitos. Por tanto, son necesarios los sujetos finitos, limitados. Es incoherente el concepto de un espíritu cósmico que estuviese consciente de sí mismo directamen-

te, sin la oposición de un objeto que es la situación de los objetos finitos. La vida de semejante espíritu sería, en el mejor de los casos, de opaco autosentimiento; en ella no habría nada que mereciera el nombre de "conciencia" y mucho menos de "conciencia racional". Sería una apropiada visión panteísta para los entusiasmos románticos de la intuición, mas no tendría nada que ver con el *Geist* de Hegel.

Así pues, el *Geist* está necesariamente encarnado en espíritus finitos. Esto ocurre también en el marco de este argumento como tesis de que el *Geist* retorna a sí mismo a partir de oposición y división; o que su autoconciencia incorpora una conciencia. Y Hegel a menudo emplea la palabra "conciencia" para referirse a esta dimensión bipolar en la vida del *Geist*.[7] Y rechazará toda teoría del hombre que trate de evitar esta bipolaridad, toda teoría de la conciencia que culmine en la autocoincidencia.[8]

Así pues, el *Geist* ha de tener un vehículo en el espíritu finito. Éste es el único tipo de vehículo que puede tener; además, no puede haber sólo uno de ellos, pues el *Geist* no puede quedar confinado al lugar y tiempo particular de algún espíritu finito. Ha de compensar su necesaria localización, por decirlo así, viviendo a través de muchos espíritus finitos.

El *Geist* debe, pues, encarnarse en seres finitos, en ciertas parcelas del universo. Y éstas deben ser tales que encarnen el espíritu. Deben ser seres vivos, pues sólo los seres vivos son capaces de actividad expresiva, de desplegar un medio externo: sonido, gesto, marca, o lo que fuese, en que pueda expresarse un significado; y sólo los seres capaces de actividad expresiva pueden encarnar el espíritu; por tanto, podemos ver que si ha de existir el *Geist,* el universo debe contener egos racionales.

Existen espíritus finitos, que deben ser seres vivos, y por tanto, seres vivos finitos. Los seres vivos finitos se encuentran en in-

tercambio con el mundo que existe fuera de ellos. Así, el universo también debe contener una pluralidad de tipos de seres vivos, así como una naturaleza inanimada. Otras especies y naturaleza inanimadas son necesarios como fondo y fundamento en que puede existir la vida finita. Mas acaso podamos discernir otro argumento de Hegel en favor de la existencia necesaria de muchas especies y de una naturaleza inanimada. Para que encarne el *Geist* se requiere, como hemos visto, la externalidad, es decir, la extensión en el espacio y el tiempo, la vida y la vida consciente. Desde luego, todo esto existe en el hombre. Pero un universo en que sólo existieran espíritus finitos conscientes, que viviesen puramente en intercambio entre sí, no sería, en absoluto, tan rico y variado como otro en que la vida pudiese existir por sí sola, sin conciencia, y en que la externalidad también estuviese allí por sí sola, sin estar ambas en la forma de una naturaleza inanimada. El universo más rico es aquel en que existen, por sí solos, todos estos niveles (y también otros, que Hegel distingue dentro de la naturaleza inanimada en su filosofía de la naturaleza).

Puede parecer extraño ver este principio leibniziano, que el mundo real puede ser el más rico posible, recurrir en Hegel. Pero en realidad, puede encontrarse basado en su propia posición. El universo, tal como hemos visto, es al mismo tiempo la encarnación, la realización de las condiciones de existencia, del *Geist,* y su expresión, una afirmación de lo que es el *Geist*. A este último respecto, no cabe duda de la superioridad de un mundo en que las diferencias se despliegan al máximo. Es más pleno, más claro como afirmación.[9]

La estructura general del universo (acerca de la cual sólo se nos dan las indicaciones más escuetas; el detalle es elaborado en las filosofías de la Naturaleza y el Espíritu) queda determinada así por virtud de ser la encarnación y expresión del *Geist*. Inclu-

ye una jerarquía de seres, desde las más bajas formas inanimadas hasta llegar, a través de varios tipos de especies vivas, al hombre. Y entonces, desde luego, para la realización del *Geist,* el hombre ha de desarrollarse, como lo hemos visto en la última sección. Así pues, también hay una jerarquía de formas culturales y modos de conciencia que se suceden unos a otros en el tiempo y constituyen la historia humana. La articulación del universo en el espacio y tiempo puede deducirse de los requerimientos de un espíritu cósmico que debe quedar encarnado y expresado en él. Aun las diferentes etapas de la historia humana pueden derivarse, según sea necesario, de la naturaleza del punto de partida del hombre en una existencia bruta, no cultivada, y la consumación a la que se encamina.[10]

¿Qué significa entonces para el *Geist* llegar a una autoconsciencia racional en la libertad? Si la estructura del universo es como es para ser la encarnación/expresión del *Geist,* entonces el *Geist* llega a la autoconsciencia cuando esto es reconocido. Desde luego, esto sólo puede ser reconocido por nosotros mismos, espíritus finitos, pues somos los únicos vehículos de la conciencia. Pero al reconocer que ésta es la estructura de las cosas, al mismo tiempo desplazamos el centro de gravedad de nuestra propia identidad. Vemos que lo más fundamental en nosotros es que somos vehículos del *Geist*. Por tanto, al lograr una plena visión, se transforma nuestra ciencia del universo; de ser conocimiento que nosotros, como espíritus finitos, tenemos acerca de un mundo que es otro que nosotros, se convierte en el autoconocimiento del espíritu universal del cual somos vehículos.

Y al llegar a una completa autoconsciencia, el *Geist* también ha llegado a su más plena auto-expresión, y por tanto libertad. Ha moldeado su vehículo para ser una perfecta expresión de sí mismo. Y puesto que la esencia de tal vehículo, el hombre, es ser

vehículo del *Geist,* también él es y se conoce a sí mismo como plenamente autoexpresado, es decir, libre.

Pero la autoexpresión y autoconsciencia del *Geist* es algo infinitamente superior a las nuestras. Cuando el hombre llega a una plena conciencia de su perfecta autoexpresión, reconoce en esto algo últimamente dado. La naturaleza humana, común a todos los hombres, está allí como base determinable que circunscribe el campo para la creación original de cada hombre. Y aun mis creaciones originales, las cosas de mi vida que parecen expresarme ante el hombre en general, aun éstas parecen llegarme como inspiración que no puedo sondear por completo, y mucho menos controlar. Por ello, como hemos visto, no toda la vida humana puede considerarse como expresión; pero mucho de lo que hacemos y de lo que ocurre en nosotros debe entenderse puramente de acuerdo con nuestra forma de vida, así como ocurre a los animales que no tienen poder de expresión. Y aun nuestra actividad expresiva es condicionada por esta forma de vida.

Para el *Geist,* todo debe ser distinto. Su completa encarnación supuestamente debe ser, asimismo, una expresión de él. El universo, como esta encarnación, supuestamente debe ser planteado por el *Geist*. El *Geist* plantea su propia encarnación. Por tanto, no puede haber nada simplemente dado. Yo, como ser humano, tengo la vocación de realizar una naturaleza que es dada: y aun si soy llamado a ser original, a realizar mi ego de la manera exclusivamente apropiada para mí, no obstante, el ámbito de la originalidad también es dado como parte integral de la naturaleza humana, como aquellos rasgos míos únicos en que se edifica mi originalidad. Así pues, para el hombre la libertad significa la libre realización de una vocación que en gran parte ha sido dada. Pero el *Geist* debe ser libre en un sentido radical. Lo que realiza y re-

conoce como realizado no le es dado, sino que es determinado por él mismo.

Así pues, el *Geist* de Hegel parece ser el existencialista original, que escoge su propia naturaleza en una libertad radical de todo lo que es simplemente dado. Y, de hecho, Hegel echó las bases conceptuales de todas las visiones modernas llamadas "existencialistas", de Kierkegaard a Sartre.

Pero el propio Hegel no era existencialista. Por lo contrario, es difícil ver cómo el *Geist* de Hegel pudo haber empezado, cómo pudo haber escogido un mundo y no otro, si hemos de comprender su libertad radical en el sentido existencialista. Pues no comenzaría con una situación, como lo hace el agente humano.

Mas para Hegel, la libertad radical del *Geist* no es incompatible con una estructura necesaria de las cosas; por lo contrario, las dos ideas están intrínsecamente vinculadas. El *Geist,* al plantear el mundo, está atado por una necesidad racional, la estructura necesaria de las cosas si el *Geist* ha de existir. Pero esto no es un límite a su libertad, pues el *Geist* como subjetividad es razón, quintaesencialmente. Y como más plenamente se realiza la razón es cuando uno sigue en pensamiento y acción la línea de la necesidad racional, es decir, conceptual. Si alguien tiene una línea de acción enteramente arraigada en la necesidad racional, conceptual, sin detenerse en ningunas premisas simplemente dadas, entonces tendrá una expresión pura de subjetividad como razón, en que el Espíritu se reconocerá expresado, y por tanto libre, de manera total, no adulterada; algo inconmensurablemente más grande que la libertad de los espíritus finitos. Ésta es la libertad del *Geist,* que plantea un mundo como su propia encarnación esencial, de acuerdo con la necesidad racional.

Pero en todo esto parece haber algo mal. ¿Puede haber una línea de acción enteramente fundada en la necesidad racional? Sin

duda, debe haber algún objetivo tomado como punto de partida, aun si todo lo que se hace está determinado por un razonamiento estricto a partir de esta meta básica. Pues, de otro modo, ¿cómo puede el razonamiento, por sí mismo, llegar a alguna conclusión sobre qué acción emprender? Pero entonces, ¿no es simplemente dada esta meta básica?

La respuesta, en cierto sentido, es afirmativa. Pero no en un sentido que necesite negar la radical libertad del *Geist*. Pues podemos pensar que el *Geist* tiene como objetivo básico simplemente que sea el Espíritu o la subjetividad racional; y podemos pensar que el resto ha de seguirlo necesariamente. Si pudiese demostrarse que el principio de la encarnación, que hasta aquí sólo hemos planteado sin argumentos, tenía que ser necesariamente cierto; si se sostienen los argumentos que brevemente he esbozado a partir del principio de encarnación, hasta la existencia de espíritus finitos, seres vivos, naturaleza inanimada, etcétera, entonces podría demostrarse que el designio del universo había de fluir, por necesidad, a partir de la simple meta básica: que sea la subjetividad racional. En otras palabras, podríamos mostrar que si ha de existir una subjetividad que se conozca a sí misma racionalmente, es decir, en una conciencia conceptual, entonces todo esto es necesario.

Pero entonces la única "puesta" en esta madeja de necesidad racional sería el objetivo, dejar que fuese la subjetividad racional. Una vez tomada esta "decisión", el resto se sigue por sí mismo. Mas no se puede pensar como una limitación a la libertad del *Geist* el que esté preformada esta "decisión". Que deba haber subjetividad no es un límite a su libertad, sino su propia base; y que deba ser racional —expresado en la conciencia conceptual— es considerado por Hegel como perteneciente a la esencia misma de la subjetividad. Pues, ¿qué queremos decir por subjetividad si

no incluye la conciencia, la autoconsciencia y el poder de actuar a sabiendas? Pero la conciencia, el conocimiento, sólo puede alcanzar su plenitud en el pensamiento conceptual.

Por tanto, una vez que empezamos con la meta básica de que sea la subjetividad racional, que no es límite a la libertad del *Geist,* el hecho de que desde entonces la "actividad" del *Geist* al plantear al mundo siga fielmente la línea de la necesidad racional no es una limitación a su libertad. Todo lo contrario: es lo que le hace radicalmente libre, de manera ilimitada, y por ello infinita. Porque como subjetividad racional no está siguiendo nada más que su propia esencia al seguir la necesidad racional. No hay elementos del exterior, no hay nada dado que le determine. Si se mostrara que la estructura del mundo fuera contingente,[11] entonces algo distinto de la necesidad racional, es decir, la esencia misma de la subjetividad racional habría determinado que fuera A, en lugar de B. Pero entonces no sería integralmente una expresión de la esencia de esta subjetividad, y el *Geist* no sería infinitamente libre.

Pero, como todo lo que es fluye, por necesidad racional, de la primera "decisión", en realidad no podemos decir que el *Geist* se enfrente a ningunos *datos*. Podemos ver esto contrastando, una vez más, su destino con el nuestro. El hombre tiene una naturaleza que le es dada; es un hecho del mundo, junto con otros muchos, que tenemos deseo sexual todo el tiempo, y no periódicamente como los animales, que sólo podemos vivir dentro de ciertas gamas de temperatura, etcétera. Para nosotros, la libertad incluye el suponer esta naturaleza e innovar dentro de la gama de originalidad que nos permite. Pero para el *Geist* nada está dado en este sentido, nada es un hecho bruto. El único punto de partida es el requerimiento de que la subjetividad sea; y el único

contenido "positivo" aunado a esta subjetividad es el de la racionalidad, y ésta pertenece a su esencia misma.

Por lo demás, toda la estructura del mundo tal como existe de hecho es generada a partir de este requerimiento por la necesidad racional.

Hemos de evitar un equívoco que muy fácilmente puede surgir aquí. Hegel no está diciendo que todo lo que existe y ocurre nos viene por necesidad. Está hablando acerca de la básica estructura de las cosas, de la cadena de niveles de los seres, de la forma general de la historia universal; éstas son manifestaciones de la necesidad. Pero dentro de esta estructura no sólo hay espacio para la contingencia, sino que la contingencia, por decirlo así, existe por necesidad; pues ya hemos visto que todos los niveles del ser existen independientemente; pero una de las marcas distintivas de los niveles inferiores es que sólo imperfectamente manifiestan la necesidad subyacente en las cosas, sólo la muestran de una burda manera externa; hay mucho en ello que es puramente contingente. De modo que muchas de las propiedades de la materia, por ejemplo, el número exacto de especies de loros, no pueden deducirse a partir del concepto del mundo (*WL,* II, 462).[12] Tan sólo en la realización superior de la cultura humana se manifiesta plenamente la necesidad, y toda manifestación es un reflejo de la necesidad.

Pero este juego de contingencia intersticial no introduce un elemento de lo simplemente dado, que el *Geist* no haya derivado de sí mismo. Por lo contrario, la contingencia y su lugar en el universo se derivan, a su vez, por necesidad, de los requerimientos de la subjetividad absoluta.

4. LA NECESIDAD RACIONAL

¿Cuál es la naturaleza de esta necesidad racional? Antes me he valido de la expresión "conceptual" como equivalente de "racional" al hablar de la "conciencia conceptual" o la "necesidad". Esta equivalencia es importante en Hegel, pero fácilmente pudo conducir a un equívoco en el marco de la filosofía anglosajona contemporánea suya. En los países anglosajones se ha creado una idea de la necesidad conceptual a partir de raíces empiristas y positivistas, que está lejos de ser la única idea corriente en la filosofía inglesa de hoy —incluso, quizás esté retrocediendo— pero es tan conocida que puede llevarnos a un engaño. Se trata de la idea de la necesidad conceptual en oposición a la necesidad contingente y causal, y de que reposa sobre los significados de las palabras. Ciertas afirmaciones fueron necesarias y otras contradictorias porque combinaban las palabras de tal manera que no podían ser verdaderas o no podían dejar de ser falsas en virtud de su significado. Se pensó que ciertas afirmaciones analíticas eran verdaderas afirmaciones de este tipo; pero para quienes tengan algunas dudas acerca de la analiticidad, las verdades lógicas (por ejemplo, "los caballos son caballos") pueden plantearse como ejemplos.

La idea era que estas verdades necesarias se sostienen en virtud del significado de las palabras, en oposición a los hechos del mundo. El significado de una palabra era la fuerza semántica y sintáctica atribuida a un signo. Éste, por supuesto, podía cambiarse, y con ciertos cambios algunas verdades antes necesarias dejarían de serlo. "Los solteros son los hombres no casados", es cierto hoy, pero no lo será si decidimos dar a la palabra "soltero" el sentido de designar a las personas que no se casaron por la Iglesia, aunque sí por lo civil. En todo esto, nada necesita haber cambiado en el mundo.

Desde luego, ésta no fue la idea hegeliana de la necesidad conceptual. Podemos ver esto si examinamos, por ejemplo, el argu-

mento antes descrito, cuyo objetivo fue mostrar que estas y aquellas condiciones estructurales eran necesarias para el *Geist* encarnado, y ver cuáles paralelos lo iluminaban. Como muchos argumentos, desde luego, se puede poner en forma deductiva, pero esto no revelará su verdadera estructura. Esto es afín a la deducción trascendental de Kant. Comenzamos con un dato —en la experiencia de Kant, aquí la existencia del *Geist*— y argumentamos, de vuelta, hasta sus condiciones necesarias. Pero así como en los argumentos trascendentales de Kant las condiciones necesarias no se derivan por simple deducción, a partir de los términos utilizados en el punto de partida, tampoco por el examen de las relaciones causales.

Así, Kant parte del hecho de la experiencia, pasa después al punto de que no pudimos tener experiencia del mundo a menos que contásemos con un lugar para la distinción entre lo que así es objetivamente y lo que es tan sólo para nosotros; y pasa después a mostrar cómo no pudimos contar con esta distinción a menos que se sostuviesen las categorías. Pero los pasos de este argumento no son simplemente deductivos ni están basados en un razonamiento causal. Tal experiencia requiere que la distinción "objetivamente/para nosotros" no sea algo que derivamos del concepto de experiencia, así como derivamos "no casado" de "soltero". La derivación no es analítica en el sentido kantiano. Desde luego, podríamos decidir que consideraremos que "experiencia" incorpora esto en su significado, y convertir este argumento en una derivación analítica. Pero esto sería perder de vista el punto importante: que nos encontramos aquí en un límite conceptual, tal que no podríamos formar una noción coherente de experiencia que no incorporase esta distinción. Se desplomaría toda la estructura de la experiencia, por un sujeto y de algo. Esto es fundamentalmente distinto del caso "soltero, por tanto no casado", en que podríamos modificar nuestro concepto de soltero, como

hemos visto antes, de modo que la inferencia fallara. Pero el argumento trascendental requiere que nadie modifique "experiencia" de la manera pertinente y siga diciendo algo coherente,

El argumento de Hegel del tipo que hemos descrito antes, es decir, que *Geist* no puede ser sin espíritus finitos, es algo de este tipo. Aquí, un paso decisivo es que el *Geist* encarnado debe colocarse en alguna parte, y por tanto ser limitado, finito. Pero esto no se deriva analíticamente de "encarnado". Por lo contrario, apela a otro tipo de límite conceptual por el cual no podríamos dar un sentido coherente a "encarnado pero en ningún lugar en particular".

Y sin embargo, en ambos casos, no es imposible hablar de "necesidad conceptual", pues es claro que no estamos tratando aquí de imposibilidades causales, sino de un límite conceptual. El hablar de necesidad "conceptual" subraya esto.

Ahora bien, un límite conceptual de esta índole nos revela más que el significado de los términos; también nos dice algo acerca de la estructura de las cosas. Aunque precisamente qué dice es algo que queda abierto a disputa. Desde luego, es posible argüir, como Kant, que nos dice algo acerca de los límites de nuestros espíritus. Pero Hegel, quien sostiene que el mundo está planteado por el *Geist* de acuerdo con la necesidad racional, necesidad dictada por dichos límites conceptuales, considera, antes bien, que éstos trazan los lineamientos del universo. Un mundo construido de acuerdo con la necesidad conceptual queda adecuadamente revelado en afirmaciones de necesidad conceptual. En términos de Hegel, la estructura de las cosas debe deducirse del Concepto.[13]

Si el mundo se ha planteado por necesidad conceptual, y sólo es comprendido adecuadamente en el pensamiento conceptualmente necesario, entonces el completo autoentendimiento del

Geist, que es el mismo de nuestro entendimiento plenamente adecuado del mundo, debe ser una visión de necesidad conceptual, una especie de manto inconsútil de racionalidad.

Ahora bien, esto puede ser considerado imposible aun por quienes nos han seguido hasta aquí. Nuestra visión del mundo no puede ser simplemente de necesidad racional; pues hemos visto que había un punto de partida en el objetivo de que hubiese subjetividad racional; y aunque esto puede no abarcar una limitación de la libertad infinita del *Geist,* sin duda debe ser considerado como una premisa básica, no establecida por el razonamiento, en nuestra visión final de las cosas.

Pero no es así como lo ve Hegel. En la visión que el *Geist* tiene de sí mismo no hay un punto de partida absoluto, antes bien hay un círculo. No nos limitamos a suponer como punto de partida que el *Geist* debe existir, y derivar de ello la estructura del mundo. También tenemos que probar esta proposición. Y si reflexionamos un minuto, podremos ver que esto es necesario desde más de un punto de vista. No sólo se trata de alcanzar un manto inconsútil de necesidad, sino de poder probar que nuestra tesis es válida.

Pues no basta con mostrar que si el *Geist* ha de existir, el mundo ha de tener el designio que de hecho tiene, si queremos concluir que este mundo es planteado por el *Geist* como su encarnación. El hecho de que las cosas están dispuestas como por designio no basta para probar un diseñador, y por tanto un diseño. Lo mejor a lo que podríamos llegar sería una gran probabilidad, pero estamos interesados en la necesidad. Lo que más se necesita es que podamos examinar el mundo para mostrar que, en realidad, ha sido planteado por el *Geist*.

Esto afirma hacer Hegel; en realidad, es el hilo conductor de sus principales obras. Afirma mostrar que cuando examinamos el

mobiliario del mundo, debemos ver que no puede ser, salvo como emanación del *Geist*. Y mostramos esto por un argumento dialéctico. Llegamos a ver que las cosas del mundo no pueden existir por sí solas porque son contradictorias. Por tanto, sólo podemos comprenderlas como parte de una realidad más grande o más profunda en la que se apoyan, o de la que son partes o aspectos. La dialéctica pasa por varias etapas, conforme ascendemos sucesivamente, más allá de las nociones insatisfactorias de lo que puede ser esta realidad autosubsistente o absoluta, hasta que llegamos al único concepto satisfactorio de ella como *Geist,* realidad espiritual que perpetuamente plantea al mundo como su encarnación necesaria, y perpetuamente lo niega para volver a sí misma.

Más adelante examinaremos el argumento dialéctico. Por el momento, puede ser útil decir que el argumento a partir de la contradicción se afirma por causa de alguna complejidad interna, en la realidad en cuestión, de modo que puede haber un conflicto entre lo que es y lo que supuestamente es. Parte del gran ingenio del argumento de Hegel consiste en encontrar este tipo de complejidad en cualquier punto de partida, por mucho que, en apariencia, sea sencillo o empobrecido. Más adelante analizaremos un buen número de ejemplos, pero ya hemos visto este tipo de conflicto en la visión hegeliana del sujeto, que se encuentra en oposición o "contradicción" consigo mismo porque las condiciones de su existencia chocan con sus *telos*.

Así pues, partiendo de la realidad finita, Hegel afirma poder demostrar la existencia de un espíritu cósmico que plantea el mundo de acuerdo con la necesidad racional. Esto, de poder sostenerse, ciertamente colmaría la brecha que había en su prueba, pues ya no dependeríamos de un probabilista "argumento a partir del designio". Pero ¿nos acercaría a una visión de las cosas ba-

sada íntegramente en la necesidad racional? Seguramente, sólo habríamos desplazado nuestro no derivado punto de partida. De la existencia del *Geist,* que plantea al mundo para ser, le hemos hecho retroceder a la existencia de algo finito, de la cual podemos llegar al *Geist* mediante discusión dialéctica. Pero aún tenemos que tomar esta cosa finita como dada, para poder empezar.

Pero, en la visión de Hegel, este punto de partida tampoco es el último. Pues, como hemos visto, la existencia de esta realidad finita puede demostrarse por sí misma. ¿Significa esto que, en la prueba, nos vemos obligados a emprender un retorno interminable? Esto ciertamente no alcanzaría el objetivo de una visión totalmente racional, porque aun cuando no hay un lugar en que tengamos que detenernos, sí tendríamos que detenernos en algún lugar con una premisa no derivada.

Pero, de hecho, hemos de evitar el regreso infinito mediante un círculo. En nuestra dialéctica ascendente mostramos que la realidad finita sólo puede ser una emanación del *Geist,* es decir, que dada una realidad finita, el *Geist* que se plantea a sí mismo debe ser. Pero entonces también podemos demostrar, como lo hemos esbozado antes, que un *Geist* que se plantea a sí mismo, es decir, un espíritu cósmico que establece las condiciones de su propia existencia, ha de plantear la estructura de las cosas finitas que conocemos. En estos dos movimientos, ascendente y descendente (que en realidad están entrelazados en la exposición de Hegel), nuestro argumento retorna a su punto de partida. La existencia de la realidad finita que originalmente nos limitamos a dar por sentada, demuestra ahora ser necesaria. Originalmente sólo un dato, hoy ha entrado en el círculo de la necesidad.

Pero, ¿es ésta una solución? ¿No es un círculo el paradigma del argumento inválido? Esta reacción es errónea. Hablamos de argüir en círculo cuando en las premisas aparecen conclusiones

que son esenciales para derivarlas. El círculo es vicioso porque el punto del argumento consiste en establecer una conclusión mostrando que se sigue de algo que es más fácil de establecer directamente, o que ya se conoce. Así, al descubrir que la conclusión tan sólo se sigue si suplementamos la premisa con la conclusión misma, vemos que toda la empresa se ha descarriado.

Ahora bien, los argumentos de Hegel no son circulares de esta manera. La necesidad de un *Geist* que se plantee a sí mismo se sigue de la existencia de las cosas finitas en la dialéctica sin que tengamos que presuponer el *Geist,* o al menos eso pretende. Y la necesidad de las cosas finitas fluye de los requerimientos del *Geist* sin que supongamos unos argumentos que establezcan el punto de partida de cada quien, o de los residuos de cada uno.

Pero, en realidad, ni aun esto es completamente correcto. Pues las dos series de argumentos realmente no son similares y el círculo *no* retorna precisamente a su punto de partida. Comenzamos la dialéctica ascendente a partir de una realidad finita. Cerramos el círculo mostrando que esta realidad finita necesariamente existe. La "necesidad" tiene un significado distinto en las dos fases.

En la dialéctica ascendente estamos enfrentándonos a una necesidad de inferencia. Si existen cosas finitas, entonces son dependientes del *Geist* y planteadas por él. Ésta es una proposición hipotética. Simétrica a ella podemos proponer otra proposición hipotética en el sentido de que si la subjetividad cósmica ha de ser, entonces el mobiliario del mundo ha de ser de cierta índole; pero el círculo hegeliano no se limita a unir estas dos.

Pues lo que Hegel pretende mostrar en el movimiento ascendente no sólo es que, concedida una existencia finita, tiene que haber un *Geist*. Mostrará que esta existencia finita no puede ser, excepto planteada por el espíritu cósmico, un espíritu cósmico

cuya naturaleza consiste en plantear su propia encarnación esencial. Por tanto, el movimiento ascendente nos muestra que la realidad finita es planteada por un sujeto de acuerdo con un plan necesario. El que yo he llamado movimiento descendente muestra este plan, las condiciones plenas del espíritu cósmico, que así, se encuentran ejemplificadas en el mundo. El resultado de todo el círculo es que la realidad finita se muestra como no sólo contingentemente dada, sino que está allí como realización de un plan, cuyas articulaciones están determinadas por la necesidad racional.

Pero ahora, ha cambiado la noción de necesidad. No sólo estamos enfrentándonos a una necesidad de inferencia: si A, entonces B. Al decir que aquello que existe lo hace en virtud de un plan racionalmente necesario, estamos atribuyéndole una existencia necesaria. La necesidad con que concluye el argumento de Hegel concierne al motivo de la existencia de las cosas. Es la necesidad ontológica.

El concepto mismo de necesidad ontológica puede ser atacado como incoherente, como lo atacó Kant en la Dialéctica Trascendental. Un juicio final sobre esto tendría que aguardar el estudio del argumento detallado de Hegel, particularmente en la *Lógica*. Pero no hay duda de que este concepto es central a la conclusión de Hegel. Por consiguiente, el fin del círculo hegeliano contiene más que su punto de partida. No sólo nos enfrentamos a dos argumentos hipotéticos simétricamente unidos. Antes bien, retornamos y recogemos un punto de partida que al principio había sido simplemente dado, y lo recuperamos para la necesidad (ontológica).

Nuestro movimiento ascendente comienza así con un postulado y procede por inferencia necesaria. Pero lo que infiere es la necesidad ontológica, la proposición de que todo lo que existe es

planteado por el *Geist* de acuerdo con una fórmula de necesidad racional. Así pues, el círculo no es una sola corriente de inferencias. Antes bien, incluye una inversión del punto de partida. Comenzamos con el movimiento ascendente, que es un movimiento de descubrimiento. Nuestro punto de partida es la existencia finita, que es la primera en el orden del descubrimiento. Pero lo que revelamos es una omnipresente necesidad ontológica, y ésta muestra que nuestro punto de partida original realmente es secundario. La realidad finita misma queda planteada por el *Geist,* Dios, el Absoluto. He aquí el verdadero punto de partida en el orden del ser.

Por tanto, vamos más allá del problema de un punto de partida contingente o simplemente dado, elevándonos por encima de él, a una visión de la necesidad ontológica que lo engloba. Nos elevamos a una visión de necesidad inconsútil, y desde esta posición aventajada vemos que nuestro punto de partida original, junto con todo lo que es, forma parte de la misma red. De tal manera, nada queda fuera, nada es simplemente dado; y el *Geist* como totalmente planteado por sí mismo es verdaderamente libre, verdaderamente infinito, en un sentido absoluto que no tiene ningún paralelo con los espíritus finitos.

5. UN DIOS QUE SE PLANTEA A SÍ MISMO

¿Qué tipo de noción es ésta, la idea hegeliana de un Dios que se plantea a Sí mismo? Hemos visto que surgía inevitablemente de nuestra aplicación de la idea hegeliana (y, a la postre, expresivista) del sujeto a Dios: el sujeto que necesariamente ha encarnado y cuya encarnación es, al mismo tiempo, la condición de su existencia y la expresión de lo que es. Para Dios, a diferencia de los hombres, la expresión es sinónimo de las condiciones de exis-

tencia, y lo que es expresado es algo totalmente determinado a partir de Dios como sujeto; ninguna parte de él es simplemente dada.

Esta idea de Dios es muy difícil de captar y de expresar coherentemente —si, en realidad, a la postre es coherente— porque no puede embonar en ciertas categorías ya disponibles en las que pensamos en Dios y mundo. Así pues, hay dos visiones claramente definidas y relativamente comprensivas que pueden ser confundidas con la de Hegel.

La primera, a la que podemos llamar teísmo, contempla al mundo como creado por un Dios que es separado e independiente del universo. Esto hace que sea fácilmente comprensible la idea de que el mundo debe ser visto como designado, con una estructura dictada por el propósito. Mas esto no puede ser aceptado por Hegel, pues viola el principio de encarnación. Un Dios que puede existir sin el mundo, sin una encarnación externa, es una imposibilidad.

Así pues, aunque Hegel retoma la noción de recreación, así como recoge los dogmas cristianos, la reinterpreta y habla de la creación como necesaria. Decir que el mundo fue creado por Dios es decir que existe necesariamente para que el *Geist* pueda ser. Es decir lo mismo que el *Geist* plantea un mundo, y trataremos de hacer, en adelante, esto un poco menos oscuro. Pero lo que no puede significar es lo que significa para el teísmo ortodoxo, que Dios creó libremente al mundo, no teniendo ninguna necesidad de hacerlo. O, como dice en sus notas para las conferencias sobre filosofía de la religión, "Sin mundo, Dios no es Dios" (*BRel,* 148).[14]

El otro sistema por el cual podemos tratar de comprender lo que está diciendo Hegel es uno que podemos llamar naturalista. Aquí dejamos de hablar de creación, se interprete como se inter-

prete. Hablamos del mundo como existente de hecho, pero con tales propiedades que en él evolucionan seres que son vehículos de la vida racional y que, además, llegan a considerarse como vehículos de una vida racional más grande que ellos mismos y que, en realidad, es la del total. Esto evitaría todo peligro de pensar en esta vida racional, o del espíritu del todo, como en un Dios separado del mundo. Pero también aquí tenemos un esquema inaceptable para Hegel, pues la existencia de semejante universo sería, en última instancia, un hecho bruto. Cierto, llegaría a secretar una conciencia racional que podría llamarse, en cierto sentido, la del todo (como, por ejemplo, si las labores del espíritu humano no sólo reflejaran lo que es peculiar al hombre, sino también lo que tiene en común con toda la demás vida, o aun con todos los demás seres, idea que Freud, por ejemplo, parece haber considerado en algún momento). Pero esto sería una buena fortuna contingente. El universo no debe estar allí *para* encarnar esta conciencia racional. Al reconocer la estructura de las cosas, este espíritu global no estaría reconociendo su propia obra, algo que estaba allí para conformarse a la necesidad racional, y por tanto a su propia naturaleza como sujeto racional; antes bien, estaría reconociendo un dato, precisamente como lo hacen nuestros espíritus finitos cuando contemplamos nuestra propia naturaleza. Así pues, no sería radicalmente libre e incondicionado. No podríamos hablar de él como de lo Absoluto.

Hegel no puede aceptar ninguna de estas ideas. Lo que necesita es alguna combinación de los rasgos de una y otra. Como el teísta, desea ver al mundo como designado, existiendo para cumplir con cierta perspectiva, los requerimientos de la encarnación para el *Geist*. Pero, como los "naturalistas", no puede admitir un Dios que enseñara al mundo desde fuera, que pudiese existir fuera del mundo e independientemente de él. Por tanto, su idea es la de un Dios que eternamente crea las condiciones de su

propia existencia. Esto es lo que he estado tratando de expresar, siguiendo un frecuente empleo de Hegel del término "plantear" *(setzen)*. Este uso del término procede en realidad de Fichte, quien atribuyó al *ego* algo como la misma autocreación de condiciones necesarias.

De hecho, siguiendo este paralelo con Fichte, lo mejor acaso sea expresar de esta manera la idea de Hegel. Los dos esquemas que hemos comparado con la visión de Hegel reposan, básicamente, sobre proposiciones existenciales: existe alguna realidad básica, y a partir de ésta puede explicarse todo. En un caso, se trata de Dios, en el otro de un mundo con ciertos rasgos. Pero lo fundamental en el concepto de Hegel no es la existencia de alguna realidad, sino, antes bien, un requerimiento de que el *Geist* sea. Por consiguiente, mientras que las otras dos opiniones a la postre tocan tierra en la contingencia, la de la existencia del mundo o de la existencia de Dios o de su decisión de crear el mundo, la de Hegel pretende estar fundada en la más absoluta necesidad. El *Geist* no sólo es, sino que tiene que ser, y las condiciones de su existencia son dictadas por esta necesidad.

Hay algo en la filosofía de Hegel que recuerda, irresistiblemente, al barón Munchahusen. Se recordará que el barón, después de caer de su caballo en un pantano, se liberó a sí mismo tirando de sus propios cabellos y levantándose hasta caer sobre su caballo. El Dios de Hegel es un Dios de Munchahusen; mas no es fácil decir en este difícil dominio si sus hazañas deben ser tratadas con el mismo escepticismo que las del barón.

Sea como fuere, está claro que Hegel no es ni teísta, en el sentido ordinario, ni ateo. Sea cual fuere la sinceridad de sus afirmaciones de ser ortodoxo luterano, es claro que Hegel sólo aceptó un cristianismo que había sido sistemáticamente reinterpretado para ser vehículo de su propia filosofía. Sin embargo, no hay que

sorprenderse de que a menudo fuera mal interpretado (o, quizás, demasiado bien interpretado) durante su época, y frecuentemente acusado de ideas heterodoxas, ni de que algunos de sus seguidores pudiesen reinterpretarlo en la dirección del teísmo ortodoxo. La posición de Hegel se encontró, en un sentido, en una estrecha cuña entre el teísmo y alguna forma de naturalismo o panteísmo. En la cumbre, la atmósfera estaba tan enrarecida que era fácil caer de allí, y así ha seguido.

Pero ¿qué decir de la acusación de panteísmo? No se trata de una posición teísta ni atea, y a primera vista, la acusación parece bastante fundada. Desde luego, Hegel negó tercamente el cargo; los cínicos pueden atribuir esto a los efectos perjudiciales que tendría sobre sus perspectivas de empleo, en caso de ser reconocida, así como los cínicos han explicado sus protestas de luteranismo por la imposibilidad de conservar su cátedra de Berlín en caso contrario. Pero en ninguno de los dos casos se le hace justicia. Hegel sí se valió del término "panteísta" para aplicarlo a una posición que indiscriminadamente atribuía una divinidad a las cosas finitas. En este sentido, Hegel no fue panteísta. El mundo no es divino para Hegel, ni tampoco alguna parte de él. Antes bien, Dios es el sujeto de la necesidad racional que se manifiesta en el mundo.

Lo que distingue la posición de Hegel del panteísmo en su propio espíritu es la necesidad racional que, ciertamente, no podría existir sin el mundo como conjunto de cosas finitas, sino que en este sentido era superior al mundo; que determinaba su estructura de acuerdo con sus propias exigencias. Así pues, el *Geist* de Hegel es cualquier cosa menos un alma del mundo, cuya naturaleza le sería dada así como lo es la nuestra, por muy grande y aterradora que fuese. Y es esta misma insistencia en la necesidad racional la que distingue su opinión de la de ciertos ro-

mánticos, cuyo concepto de un espíritu cósmico insondable o de un interminable proceso de creación se parece a un alma del mundo que es racionalmente impenetrable.

La teoría de Hegel también ha sido llamada por algunos "panenteísta" o "emanacionista", y a este respecto comparada con la de Plotino. Ciertamente, hay afinidades. Y Hegel, como los griegos, parece comprometido con algo similar a un universo eterno, en cuanto tomamos en serio su reinterpretación del dogma de la creación. Pero tampoco éste es un paralelo exacto. Según una visión emanacionista, las cosas finitas surgen al apartarse del Uno. Emanan de él, quizás inevitablemente, como en la célebre imagen de los rayos del sol que de éste emanan. Pero, a su vez, no desempeñan un papel esencial en su vida; no son esenciales para el Uno, como éste lo es para ellas; sin embargo, para Hegel, la finitud es una condición de la existencia de la vida infinita. La relación no es algo que hubiese podido pensarse antes del desarrollo de la teoría expresivista. Tiene afinidades con doctrinas muy antiguas, pero es una idea radicalmente moderna.

6. CONFLICTO Y CONTRADICCIÓN

Pero ¿cómo nos ayuda esto a comprender las pretensiones generales acerca de la identidad de la identidad y la diferencia que establece Hegel? Comenzamos por examinar el concepto hegeliano del sujeto para clarificar esto. Y recibimos cierta indicación de lo que significa cuando vimos que el sujeto humano era presa de un conflicto interno, en que las condiciones de su existencia se encontraban en pugna con su meta esencial. Y vimos brevemente cómo podría resolverse esto mediante un cambio a una perspectiva superior en que el hombre se ve a sí mismo como vehículo del *Geist* y no simplemente como espíritu finito.

Ahora bien, el mismo conflicto básico afecta al sujeto absoluto. También él tiene condiciones de existencia que se encuentran en pugna con su *telos*. Pues debe estar encarnado en realidades externas, finitas, en espíritus finitos viviendo en un mundo de cosas finitas, materiales. Y sin embargo, su vida es infinita e ilimitada. Su vehículo es un Espíritu finito que al principio sólo tiene la más vaga conciencia de sí mismo y se enfrenta a un mundo que no es inmediatamente transparente, cuya estructura racional está profundamente oculta. Y sin embargo, su *telos* es un claro conocimiento racional de la racionalidad necesaria. Es la unidad de Espíritu y materia, pensamiento y extensión; y sin embargo, en el mundo los seres pensantes se enfrentan a la realidad externa como algo distinto.

Como los sujetos finitos, el sujeto absoluto debe pasar por un ciclo, un drama, en que padece división para retornar a la unidad. Pasa por una oposición interna para superarla, y se eleva mediante sus vehículos a una conciencia de sí mismo como necesidad racional. Y este drama no es otra historia paralela al drama de la oposición y la reconciliación en el hombre. Es él mismo, visto desde una perspectiva distinta y más vasta. Pues el hombre es el vehículo de la vida espiritual del *Geist*.

Ambos están relacionados de esta manera: la mayor oposición en el sujeto cósmico es el punto de partida del que crece en el hombre la oposición. Y esta oposición crece en el hombre cuando se esfuerza, aunque sin un claro conocimiento de lo que está haciendo, por superar esta oposición primaria de sujeto y mundo. La oposición primaria, el punto de mayor oposición para el *Geist,* es el hecho de estar encarnado en un mundo en pugna consigo mismo, donde hasta ahora no se ha hecho nada por cancelar esta oposición. Éste es el punto que se encuentra en el comienzo, por lo que concierne a los hombres, donde aún están

hundidos en la naturaleza, inconscientes de su vocación, tan lejos como es posible estarlo de un verdadero entendimiento del Espíritu. Éste es el punto de unidad primitiva para el hombre. Mas para desarrollar su papel superando la oposición del mundo al *Geist,* los hombres han de enseñarse a sí mismos, a convertirse en seres capaces de razón, a romper con una vida hundida en la naturaleza y dominada por el impulso, a ir más allá de sus inmediatas perspectivas parroquiales hasta llegar a la de la razón. Y al hacerlo, se dividen dentro de ellos mismos, oponen el Espíritu a la naturaleza en sus propias vidas. La reconciliación llega para ambos cuando los hombres se elevan más allá de este punto de vista de oposición, y ven la más grande necesidad racional y su papel en ella. En este punto, están más allá de la oposición de Espíritu y naturaleza, porque ven cómo cada uno es necesario para el otro, cómo ambos brotan de la misma necesidad racional, que determina tanto su oposición como después su reconciliación en el reconocimiento de esta necesidad subyacente.

Pero ahora hemos visto que lo Absoluto, que se encuentra en el fundamento de todo, es el *Geist,* o sujeto, y esto no sólo es cuestión de hecho, por ejemplo, de que el mundo esté construido de tal modo que sólo hay una corriente de vida a la que podemos llamar el alma del mundo. Antes bien, lo es en virtud de la necesidad racional. Por ello, la dialéctica de identidad y oposición en la subjetividad no sólo es de interés local. En el esquema de Hegel, ha de ser de importancia ontológica. Si lo Absoluto es sujeto, y todo lo que es sólo puede ser al encontrarse relacionado con este sujeto, entonces todo está atrapado en el interjuego de identidad y oposición que constituye la vida de este sujeto. Pero entonces, en este caso, no estaremos forzando las palabras ni cometiendo hipérbole si hablamos de una relación necesaria de identidad y de oposición *tout court*.

Veamos cómo este y otros términos hegelianos encuentran su aplicación general en el contexto de esta visión del mundo.

Lo Absoluto, lo que en última instancia es real, o lo que se encuentra en el fundamento de todo, es sujeto. Y el sujeto cósmico es tal que es, a la vez, idéntico y no idéntico al mundo. Hay identidad en que el *Geist* no puede existir sin el mundo; sin embargo, también hay oposición, pues el mundo como externalidad representa una dispersión, una inconciencia que el *Geist* ha de superar para ser él mismo, para alcanzar su objeto como razón autoconsciente.

La vida del sujeto absoluto es esencialmente un proceso, un movimiento, en que plantea sus propias condiciones de existencia, y luego supera la oposición de estas mismas condiciones para alcanzar su objeto de autoconocimiento. O, como dice Hegel en el prólogo de la *Fenomenología del Espíritu:* "La sustancia viva es, además, el ser que es en verdad *sujeto*… pero sólo en cuanto es el movimiento del ponerse a sí misma *(Bewegung des Sichselbstsetzens)*, o la mediación de su devenir otro consigo misma *(Vermittlung des Sichanderswerdens mit sich selbst)*" (20).[15]

Así, el *Geist* no puede existir simplemente (Hegel habría dicho "inmediatamente"). Sólo puede existir al superar a su opuesto. Sólo puede existir al superar su propia negación. Éste es el punto que Hegel establece en el pasaje del prefacio de la *Fenomenología del Espíritu,* inmediatamente después del que acabamos de citar, donde dice que lo Absoluto es esencialmente *Resultado,* "que sólo es real por medio de su desarrollo y de su fin".[16] El *Geist* es algo que esencialmente llega a ser por un proceso de autopérdida y retorno.

Pero el *Geist* se encuentra en la raíz de todo, y por tanto, la mediación se vuelve un principio cósmico. Lo que puede pretender la existencia inmediata es sólo la materia, es decir, la pura ex-

ternalidad. Pero, al examinarla, muestra ser incapaz de una existencia separada; por sí sola, es contradictoria y por tanto sólo puede existir como parte del todo que es la encarnación del *Geist*.

Según el idioma de Hegel, podemos hablar de algo como "inmediato" *(unmittelbar)* cuando existe por sí mismo, sin estar necesariamente relacionado con algo más. De otro modo, se le llama "mediato", *(vermittelt)*. Si al nivel de la charla ordinaria y no de la filosofía especulativa hablo de algo como de un hombre, estoy hablando de él como de algo "inmediato", pues (por lo menos a este nivel de conversación) un hombre puede existir por sí mismo. Pero si hablo de él como padre, como hermano o como hijo, entonces lo considero como "mediato", pues ser esto requiere su relación con algo más.

El argumento de Hegel es que todas las descripciones de cosas como inmediatas resultan inadecuadas si se las examina cuidadosamente; que todas las cosas muestran su relación necesaria con algo más, y, a la postre, con el todo. Y el propio todo puede caracterizarse como inmediato, punto que Hegel a veces establece; pero no deja de añadir que esta inmediatez contiene dentro de sí la mediatez; y esto por la obvia razón de que el todo no puede siquiera plantearse sin afirmar el dualismo cuya superación es. Para afirmar el todo, tenemos que plantear dos términos en oposición y sin embargo en una relación necesaria (y por tanto mediata), y caracterizar el todo como la superación de esta oposición (y por tanto, también mediato).

Por tanto, todo es mediato. Pues no puede existir por sí solo. Pero se supone que su incapacidad de existir por sí solo brota de su contradicción interna. Así, para Hegel la contradicción también debe ser una categoría universalmente aplicable.

Hegel dice en un pasaje célebre (*WL,* II, 58) que la contradicción es tan esencial a la realidad como la identidad. De hecho, si tuviera que escoger entre estos dos términos cuál es el más importante, escogería la contradicción, pues es la fuente de toda vida y movimiento.

Pero esto mismo puede parecer contradictorio. Hegel piensa en la contradicción como fuente del movimiento porque todo lo que esté en contradicción deberá pasar a ser algo distinto, ya sea este pasaje el ontológico, entre niveles de ser que siguen existiendo contemporáneamente, o el histórico, entre distintas etapas de la civilización humana. Pero parece imposible contar con él de ambos modos. Si la contradicción es la causa del paso de un nivel al otro, lo es porque es fatal para la existencia continuada, o al menos así pensaríamos a partir del principio de sentido común de que no puede existir nada contradictorio. Hegel parece estar valiéndose de este principio de sentido común cuando explica de esta manera los pasajes dialécticos. Y sin embargo, por otra parte, las cosas siguen existiendo (en la cadena del ser, si no en la historia) aun después de quedar convictas de contradicción; y en realidad se dice que hay contradicción por doquier. ¿Cómo reconciliar estas afirmaciones?

La respuesta es que la contradicción, tal como Hegel emplea el término, no es totalmente incompatible con la existencia, y como tal en realidad acaso no merezca el nombre. Cuando decimos que el todo está en contradicción, queremos decir que une identidad y oposición, que se opone a sí mismo. Acaso quisiéramos enmendar esta manera de plantear las cosas, para superar esta aparente paradoja. Por ejemplo, podemos querer decir que "identidad" y "oposición" no deben considerarse incompatibles. Pero plantearlo de esta manera sería perder de vista parte del punto, pues en cierto modo Hegel desea retener parte de la fuer-

za del choque entre "identidad" y "oposición". Pues el *Geist* está en lucha consigo mismo, con su encarnación necesaria, y sólo llega a la realización a partir de esta lucha. Así pues, tendríamos que decir que "oposición" es al mismo tiempo compatible e incompatible con "identidad".

La fuerza de emplear aquí la "contradicción" es que lo que es necesario para que el *Geist* sea es un obstáculo a su realización como racionalidad plenamente autoconsciente, como hemos visto antes. Acaso podamos emplear para esto el término "conflicto ontológico". Entonces convendríamos con Hegel en que este conflicto ontológico es la fuente del movimiento y el cambio; pues es aquello por lo que nada puede existir salvo en lucha, salvo en desarrollarse a sí mismo a partir de su opuesto.

Ahora bien, al nivel del todo, este conflicto ontológico no es fatal, porque es el que mantiene el todo como *Geist*. Pero al nivel de cualquier parte, tomada en sí misma, lo es, pues esta parte no puede existir por sí sola. Podemos decir que hay una contradicción en un sentido más estricto, que es inevitable en todo intento de caracterizar cualquier parte del todo —espíritu finito, o cosa— como autosuficiente. Pues lo parcial está esencialmente relacionado con el todo. Tan sólo puede ser como expresión del todo, y por tanto de su opuesto. Así, al sostener tan sólo la autoidentidad de lo finito, estamos presentando lo que se encuentra esencialmente en conflicto ontológico como si escapara de él; y ésta es una contradicción en un sentido más comprensible. En términos hegelianos, todo intento hecho por la lógica del "entendimiento" por ver las cosas como autoidénticas, y por tanto no en oposición a sí mismas, abarca una contradicción (fatal). Como todo está en contradicción (en el sentido de conflicto ontológico), el tratar de ver las cosas como simplemente autoidénticas nos envuelve en contradicciones (en un sentido más ordina-

rio). En otras palabras, la contradicción cuando la aceptamos plenamente no es fatal de la manera en que sí lo es cuando aún tratamos de aferrarnos a nuestras antiguas ideas acerca de "identidad" y "oposición".

Pero ni aun lo anterior es adecuado para la visión de Hegel, pues la implicación sigue siendo que lo único a lo que la contradicción es fatal es a las teorías, es decir, a las maneras parciales de ver las cosas. En cambio, encontramos en Hegel la idea muchas veces planteada de que las existencias reales se hunden por causa de la contradicción. Esto es verdadero al aplicarlo a las formas históricas, pero también es verdadero de los espíritus finitos, de los animales, de las cosas. Pero, podríamos protestar, estas últimas continúan existiendo, mientras que las formas históricas desaparecen. Sí, replica Hegel, siguen existiendo como tipos, pero los especímenes individuales desaparecen, todos ellos son mortales. Y esta mortalidad es necesaria; es un reflejo del conflicto ontológico.

Hemos visto antes que todo intento por afirmar una existencia independiente, libre de una relación con el todo, y por tanto, con su otro, en nombre de una cosa finita, envolvía una contradicción en el sentido estricto, y por tanto fatal. Pero Hegel está sugiriendo que vemos la misma existencia externa de una cosa finita, un objeto material, un animal o un espíritu finito, como una especie de pretensión a una existencia independiente. Es propiedad de la materia que existan *partes extra partes,* y que las cosas que existen materialmente tengan un tipo de existencia independiente. Así pues, no sólo se trata de que la existencia material nos sugiere una independencia; es, en sí misma, una forma de existencia independiente, una pretensión continua por ser por sí misma. Es esencial hacer esta afirmación, como ya hemos visto, pues el *Geist* requiere, para ser, una existencia material ex-

terna. Pero no menos esencial es abrogar esta pretensión, pues el *Geist* sólo puede ser en un mundo en que las partes están esencialmente relacionadas de esta manera. Y esto es lo que determina el destino de las cosas finitas. Han de entrar en existencia, pero al mismo tiempo son víctimas de una contradicción interna que asegura que también desaparecerán. Son necesariamente mortales. Pero al mismo tiempo, al desaparecer han de ser reemplazadas por otras cosas similares.

Podemos ver ahora más claramente el principio subyacente en toda aquella dialéctica ascendente en que Hegel mostrará que las cosas finitas no pueden existir por sí mismas, sino sólo como partes del todo general. El motor de esta dialéctica es la contradicción; y la contradicción consiste en esto: en que las cosas finitas, precisamente en virtud de existir externamente en el espacio y el tiempo, hacen una pretensión de independencia, mientras que la base misma de su existencia es que expresen un espíritu que no puede tolerar esta independencia. La dialéctica ascendente revela la contradicción en las cosas y muestra, a partir de la naturaleza de la contradicción, cómo puede ser comprendida y reconciliada si las cosas son vistas como parte del automovimiento del Absoluto.

Así la contradicción, en el fuerte sentido que abarca combinar el conflicto ontológico con su negativa, es mortal. Pero, puesto que esta "negativa" no sólo es un error intelectual de quienes observamos, sino que es esencial para el todo, que se encuentra él mismo en conflicto ontológico, podemos ver que la contradicción en el sentido fuerte es la que hace moverse y cambiar las cosas. Es su inherente mutabilidad *(Veränderlichkeit),* mientras que la contradicción en el sentido de conflicto ontológico es la fuente de la mutabilidad.

Así pues, la contradicción es fatal a las realidades parciales, pero no al todo. Pero no porque se libre de la contradicción. Antes bien, el todo, tal como lo comprende Hegel, vive de la contradicción. Realmente, porque incorpora la contradicción y la reconcilia con la identidad puede subsistir. Esto no puede abarcarlo la realidad parcial: el objeto material o el espíritu finito. Queda estancada en su propia existencia independiente, y como esta independencia choca con la base de su existencia, queda atrapada en la contradicción y debe morir. Debe morir porque sólo está identificada con un término, la afirmación, y no puede abarcar su negativa.

No ocurre esto al todo. Lo Absoluto sigue viviendo, al mismo tiempo mediante la afirmación y la negativa de las cosas finitas. Vive por este proceso de afirmación y negativa; vive por vía de la contradicción en las cosas finitas. Así, lo Absoluto es esencialmente vida y movimiento y cambio. Pero al mismo tiempo sigue siendo él mismo, el mismo sujeto, quedando expresado el mismo pensamiento esencial a través de este movimiento. Reconcilia identidad y contradicción manteniéndose en un proceso vital que se alimenta del conflicto ontológico. Esta combinación de incesante cambio e inmovilidad queda descrita por Hegel en una sorprendente imagen del prefacio de la *Fenomenología del Espíritu:* "Lo verdadero es, de este modo, el delirio báquico, en el que ningún miembro escapa a la embriaguez, y como cada miembro, al disociarse, se disuelve inmediatamente por ello mismo, este delirio es, al mismo tiempo, la quietud traslúcida y simple" (39).

7. SUPERACIÓN DE LAS OPOSICIONES

Podemos ver ahora cómo este sistema de pensamiento ofreció la esperanza de superar las oposiciones mencionadas en la primera sección, sin pagar el precio que los románticos estaban dispuestos a pagar abandonando la racionalidad libre. La noción hegeliana de lo Absoluto da un sentido a su tesis de la "identidad de la identidad y la diferencia". Y esto está pensado para que él pueda tener las dos opciones, por decirlo así; mantener ambos términos de la oposición en toda su fuerza, y sin embargo verlos como uno solo; verlos llegar a una unidad a partir de la oposición.

Las principales oposiciones que hemos vislumbrado en la primera sección fueron aquellas entre el hombre y la naturaleza, de las cuales el hombre queda dividido, como sujeto cognoscente y como agente; entre individuo y comunidad; y entre finito y espíritu infinito. Esta última oposición también se refleja en la relación del hombre con el destino.

La brecha epistemológica entre el hombre y la naturaleza se expresa en su forma más conocida en la distinción kantiana entre los fenómenos y las cosas en sí. Estas últimas eran, para siempre y en principio, incognoscibles. Hegel dirige una poderosa polémica contra la cosa en sí kantiana. Y el argumento final es éste: ¿cómo puede haber algo más allá de todo conocimiento, es decir, más allá del espíritu o *Geist,* puesto que el *Geist* resulta, a la postre, idéntico al todo o la realidad?

Más explícitamente, en realidad la oposición queda superada en el hecho de que nuestro conocimiento del mundo resulta, a la postre, el autoconocimiento del *Geist*. Pues llegamos a descubrir que el mundo que supuestamente estaba más allá del pensamiento es realmente planteado por el pensamiento, es una manifestación de la necesidad racional. Y al mismo tiempo el pensamiento que supuestamente estaba contra el mundo, es decir, nuestro

pensamiento como sujetos finitos, resulta ser el del propio cosmos o del sujeto cósmico, Dios, cuyos vehículos somos. En la visión superior de la filosofía especulativa, el mundo pierde su otredad ante el pensamiento, y la subjetividad pasa más allá de la finitud, y por tanto, ambos se unen. Superamos el dualismo entre sujeto y mundo, entre hombre cognoscente y naturaleza, al ver al mundo como expresión necesaria del pensamiento, o necesidad racional, mientras nos vemos a nosotros mismos como vehículos necesarios de este pensamiento, como el punto en que toma conciencia. (Y ha de tomar conciencia, porque el orden racionalmente necesario de las cosas incluye la necesidad de que este orden racionalmente necesario se aparezca a sí mismo.)

Esto significa que llegamos a vernos a nosotros mismos no solamente como sujetos finitos, con nuestros propios pensamientos, por decir así, sino como los vehículos de un pensamiento que no sólo es nuestro, que en cierto sentido es el pensamiento del universo en total, o, en términos hegelianos, de Dios.

La respuesta de Hegel a la doctrina kantiana de la *Ding-an-sich* consiste, pues, en derribar la barrera entre el hombre y el mundo al hacer que el conocimiento de los sujetos finitos culmine en el autoconocimiento del sujeto infinito. Pero no cruza la barrera mediante un abandono romántico en que se siente que, a la postre, sujeto y objeto coinciden en una especie de inefable intuición de la unidad.

Antes bien, Hegel resuelve el problema de unir lo finito con el espíritu infinito sin pérdida de libertad mediante su concepto de la razón. Como hemos visto al término de la sección I, ninguno de los contemporáneos románticos de Hegel resolvió este dilema. O bien se aferraron a la visión de un sujeto creador infinitamente libre, pero a costa del exilio en un mundo abandonado de Dios, o bien buscaron la unidad con lo divino más allá de la ra-

zón, pero al costo de abandonar su autonomía ante un orden mayor, que estaba más allá de su comprensión. También para Hegel el sujeto finito debe ser parte de un orden mayor. Pero como éste es un orden desplegado por una necesidad racional incondicional, en ningún punto es ajeno a nosotros como sujetos racionales. Nada hay en él que deba ser simplemente aceptado como hecho bruto, "positivo". El agente racional no pierde nada de su libertad al llegar a aceptar su vocación como vehículo de la necesidad cósmica.

Y esta unión con el espíritu cósmico no sólo nos acomoda como sujetos del pensamiento racional a expensas de la naturaleza inferior, empírica, pues también es parte del orden necesario de las cosas. El sujeto infinito es tal que, para ser, debe contar con una encarnación externa; y encarnación externa significa encarnación en el espacio y en el tiempo, encarnación que está en algún lugar y momento, en un ser vivo en particular, con todo lo que ello implica. El sujeto infinito sólo puede ser a través de uno finito.

Por tanto, nada de nosotros es abandonado cuando llegamos a asumir nuestro pleno papel como vehículos del *Geist*. Como el orden del que somos parte es desplegado por un espíritu cuya naturaleza es la necesidad racional no adulterada, y como este espíritu necesariamente nos plantea como sujetos finitos, podemos identificarnos con él, sin ningún resto. Por esta visión de la razón absoluta, sin base en lo simplemente dado, Hegel mismo cree haber resuelto el dilema de la generación romántica.

De esto se siguen dos rasgos esenciales relacionados de la solución hegeliana. El primero es que la unidad del hombre y el mundo, de lo finito y del sujeto infinito, no suprime la diferencia. La unidad no sólo se ha conquistado, con lucha, a partir de la diferencia, conforme el hombre se esfuerza por elevarse al nivel

donde puede captarse la unidad, sino que la unidad última conserva dentro de ella la diferencia. Seguimos siendo sujetos finitos contra el mundo y contra Dios, hombres con todas las particularidades de nuestro tiempo, lugar y circunstancia, aun cuando lleguemos a ver esta existencia particular como parte de un plan mayor, cuando llegamos a ser vehículos de una autoconciencia mayor, la del *Geist*. El retorno del Espíritu a la Unidad necesariamente incorpora la dualidad.

En segundo lugar, lo Absoluto debe ser comprendido en conceptos *(Begriffe),* como insiste Hegel en el prefacio de la *PhG* (13), y no en sentimiento e intuición *(Gefühl und Anschauung)*. El hombre no puede abandonar el entendimiento, el "enorme poder" (*ungeheure Macht PhG,* 29) por el cual los hombres analizan su mundo, se apartan de la naturaleza y fijan la distinción entre las cosas.

Esto es, en cierto sentido, como el poder de la muerte que elimina las cosas de la corriente de la vida. Pero no podemos superarla huyendo de ella, sino tan sólo empujando este poder del pensamiento claro hasta el límite, donde la división queda superada en el pensamiento dialéctico de la razón. El gran poder del entendimiento es "aferrarse a lo que está muerto" *(das Tote festzuhalten)*. La vida del Espíritu es una vida que "soporta y se conserva a sí misma a través de la muerte". Sólo se encuentra en la "absoluta autodivisión" (*absolute Zerrissenheit,* 29-30).[17] Cierta "belleza impotente" *(kraftlose Schönheit)* no puede hacer esto, y por tanto no puede llegar a una verdadera visión de la unidad, pues nunca puede incorporar "la seriedad, el dolor, la paciencia y el esfuerzo de lo negativo" (20).

Hegel no abandonará las distinciones claras del pensamiento. Pero afirma salirse con la suya, de una y otra manera, mediante su nuevo concepto de la razón. Éste se encuentra fundado en la

tesis ontológica de que estas mismas oposiciones proceden de la identidad y a ella retornan, de modo que el pensamiento que marca la distinción más clara es también el que une. La propia oposición, llevada al límite, pasa a la identidad. El hombre se separa de la naturaleza en el curso de la realización de su vocación como ser racional. Pero es precisamente esta vocación plenamente realizada, justamente el pleno desarrollo de la racionalidad, el que se le muestra a él como vehículo del *Geist,* y así reconcilia la oposición.

Esta idea de una dualidad superada sin ser abolida encuentra expresión en dos términos clave hegelianos. El primero es *Aufhebung*. Éste es el término de Hegel para la transición dialéctica en que una etapa inferior es, a la vez, anulada y conservada en otra superior. La palabra alemana *aufheben* en realidad puede expresar cualesquiera de estos dos significados. Hegel los combinó para hacer su término del arte.

En segundo lugar, como la unidad no sólo suprime la distinción, Hegel a menudo habla de la resolución como una "reconciliación" *(Versöhnung);* esta palabra implica que los dos términos permanecen, pero que su oposición ha sido superada.

Este término "reconciliación" frecuentemente sale a escena en relación con la oposición entre el hombre y Dios, entre el espíritu infinito y el finito, como bien puede imaginarse. Por lo que concierne a la oposición teórica, su resolución ya está implícita en el anterior análisis de la dualidad hombre/mundo. Pues esta última fue superada al mostrar nosotros la identidad última del autoconocimiento de Dios con el conocimiento del universo por el hombre. Es decir, a la postre, el arte, la religión y la filosofía, lo que Hegel llamó el "espíritu absoluto", nos dan el autoconocimiento del *Geist*. La idea de Dios como necesariamente oculto e incognoscible queda, por tanto, superada, aunque, como la

idea de la *Ding-an-sich,* pertenece a una etapa necesaria del desarrollo humano.

¿Qué decir de las oposiciones prácticas, entre el hombre como agente y la naturaleza, entre el hombre y el Estado, entre el hombre y su destino?

El hombre ha de volverse contra la naturaleza dentro y fuera, contener el instinto dentro de sí y tratar las cosas que le rodean como instrumentos que deben someterse a su voluntad. Ha de romper con una anterior unidad y comunión con la naturaleza.[18] Ha de "desacralizar" *(entgöttern)* al mundo. Éste fue un paso esencial hacia la libertad.

Pero también aquí la oposición, llevada a su límite, conduce a la reconciliación. El agente moral que se esfuerza por actuar según los dictados de la pura razón práctica, independientemente de la inclinación, finalmente se ve obligado por la propia razón a un concepto de sí mismo como vehículo del *Geist,* y por tanto a una reconciliación con la naturaleza de las cosas, especulativamente comprendida, que también es una expresión del *Geist*. Esta reconciliación no significa un retorno a una unidad original, sino que conserva la libertad racional.

Al mismo tiempo, el hombre, al actuar sobre la naturaleza externa para someterla a sus propósitos, ayuda a transformarla y a sí mismo, para acercar ambos bandos a la reconciliación final. Esta idea de la importancia vital del trabajo, central en la teoría de Marx, se origina en Hegel. La trata específicamente, por ejemplo, en la discusión del amo y el esclavo en la segunda parte de la *PhG*. Pero existe una diferencia imperante entre las dos visiones. Es claro que para ambos escritores, el hombre se forma a sí mismo, llega a realizar su propia esencia en el intento por dominar y transformar la naturaleza. Pero la principal diferencia es que, para Marx, los verdaderos cambios efectuados en la naturaleza y el

consecuente entorno hecho por el hombre son de gran significación, mientras que para Hegel el papel del trabajo y sus productos consiste básicamente en crear y sostener una conciencia universal en el hombre. Esto refleja, desde luego, el hecho de que para Marx la Revolución industrial fuese un gran hecho de la historia humana, mientras que el pensamiento de Hegel aún estaba centrado en un mundo que en gran parte era preindustrial. Pero también refleja, desde luego, la gran diferencia (relacionada) entre lo que cada escritor consideraba como la esencia humana.

En cuanto a la oposición entre el hombre y el Estado, ya podemos ver cómo será superada en el sistema de Hegel. El Estado desempeña un papel importante como encarnación del universo en la vida humana. En la formación del individuo como vehículo de la razón universal, el Estado desempeña un papel indispensable. Al pertenecer a él, el individuo ya está viviendo más allá de sí mismo en alguna vida mayor. Y cuando el Estado llega a su "verdad" como expresión de la razón universal en forma del derecho, lleva al individuo consigo hacia su vocación última.

Así, en su forma más primitiva, el Estado puede estar y está en oposición con el hombre que aspira a ser un individuo libre y autoconsciente. Pero esta oposición está destinada a ser superada, pues el individuo libre a la postre debe llegar a verse como vehículo de la razón universal. Y cuando el Estado llega a su pleno desarrollo como encarnación de esta razón, entonces ambos se reconcilian. De hecho, el individuo libre no puede realizarse como libre fuera del Estado; pues del principio de Hegel de que no puede haber una vida espiritual desencarnada se sigue que no puede aceptar una definición de libertad como la de los estoicos, que la ve como condición interna del hombre no afectado por su destino externo. Una libertad puramente interna no es más que un deseo, una sombra. Es una etapa importante del

desarrollo humano cuando el hombre llega a tener este deseo, esta idea, pero no se la debe confundir con la cosa real. La libertad sólo es real *(wirklich)* cuando es expresada en forma de vida; y como el hombre no puede vivir por sí mismo, ésta debe ser una forma colectiva de vida; pero el Estado es el modo colectivo de vida, apoyado por todo el poder de la comunidad; y así la libertad debe estar encarnada en el Estado.

La última oposición práctica es la que existe entre la vida finita y la infinita, y de la que nos damos cuenta con la mayor claridad por una consideración del destino. Podemos dotar la vida humana con todo el significado que queramos al considerar al hombre, animal racional, como vehículo de la razón universal. Esto se aplica a lo que hace el hombre en la plena capacidad de sus poderes. Pero ¿qué decir del absurdo de lo que simplemente ocurre, incluyendo al mayor absurdo de todos, la muerte? ¿Cómo incorporamos esto en un todo significativo? O, dicho de otra manera, ¿cómo justificamos los caminos de Dios (al que achacamos la responsabilidad del destino) para con el hombre?

Hegel está dispuesto a aceptar también esto. Habla de su filosofía de la historia como de una "teodicea", y podemos ver por qué. Al destino del hombre se le puede dar un lugar en la trama de la necesidad, así como a sus realizaciones.[19] La muerte misma, la muerte de hombres particulares, es necesaria en el esquema de las cosas, como lo es la muerte de cualquier animal y la desaparición postrera de toda realidad externa; pues, como externas, todas estas cosas se encuentran en contradicción consigo mismas y deben perecer.

Pero, más que la muerte de los hombres, Hegel, en su filosofía de la historia, explica la muerte de las civilizaciones. Lo que parece absurdo y a la postre injustificado, la destrucción y descomposición de algunas de las más bellas civilizaciones tempranas,[20]

demuestra ser una etapa necesaria en el camino de la realización del *Geist* en la ley-Estado y la razón. Es decir, no sólo la muerte misma, sino la incidencia particular del destino en la historia se demuestra como parte del plan significativo con el que el hombre, como razón, puede reconciliarse plenamente.

Bien podemos detenernos sin que nos convenza la teodicea de Hegel. En realidad, es difícil ver cómo el hombre puede reconciliarse con el destino, cómo puede dejar de verlo como una "negación". Aun si aceptamos el plan general de la historia y nos reconciliamos con la muerte de la civilización, ¿cómo comprenderemos como significativa la muerte prematura de los individuos absolutamente ajenos a la historia universal, por ejemplo los niños? No tenemos que llegar tan lejos como Iván Karamazov y atribuir un peso mayor que la historia universal a las lágrimas de un niño inocente para sentir que Hegel no se ha enfrentado a esta dificultad.

Pero en opinión de Hegel, tales ejemplos de destino individual están por debajo del plan de la necesidad; caen en el dominio de esa contingencia intersticial cuya existencia, como hemos visto, es necesaria. Podemos reconciliarnos con esto así como con la historia universal si nos identificamos con lo que esencialmente somos, razón universal. Si realmente llegamos a vernos como vehículos de la razón universal, entonces la muerte deja de ser un "otro", porque es parte del plan. En este sentido, ya estamos más allá de la muerte; deja de constituir un límite. Queda incorporada a la vida de la razón, que sigue adelante más allá de ella.

8. LAS VÍAS DIALÉCTICAS

He hecho aquí sólo el más breve bosquejo de la forma en que Hegel cree haber resuelto los dualismos que causaron la mayor preocupación en su tiempo y que dieron la más poderosa motivación a su propio esfuerzo filosófico: cómo, en suma, creyó responder a la aspiración de la época al unir la mayor autonomía racional con la más plena unidad expresiva con la naturaleza. El análisis de estas soluciones, con detalle, ofrece algunos de los pasajes más ricos de la obra de Hegel.

Hasta ahora, sólo he estado tratando de *presentar* los lineamientos generales del sistema hegeliano. Pero de su naturaleza misma como aquí ha sido presentada, como sistema que pretende reconciliar las principales oposiciones por la razón misma, se sigue que no sólo puede ser *presentado,* sino que debe ser *demostrado*. Antes bien, podríamos decir que su única presentación adecuada es una demostración.

¿Qué podemos considerar como demostración? Una demostración debe poder sacarnos de nuestro entendimiento ordinario de las cosas, y mostrarnos que éste es insostenible, que debe ceder ante la visión hegeliana de las cosas. Por tanto, comenzará por el fondo, con el desordenado caos externo que vemos como mundo, y nos obligará a pasar a la visión de un sistema de necesidad, cuya cúspide es el *Geist*.

Un camino obvio para una demostración comenzará, por tanto, con la jerarquía del ser que todos observamos y mostrará que está conectada sistemáticamente de la manera antes barruntada. Mostraremos que esta jerarquía de seres es la encarnación y manifestación de una fórmula de necesidad racional en que cada nivel tiene su lugar necesario. Empezaremos al nivel más bajo y más externo, la materia extendida en el tiempo y el espacio; revelaremos sus conceptos subyacentes y sus vínculos necesarios con niveles superiores. Al hacerlo, pasaremos por las diversas

etapas del ser inanimado, por los varios niveles de vida hasta el Espíritu, que a su vez mostrará un desarrollo de la historia humana.

Ésta es la demostración que ocupa la filosofía de la Naturaleza y la filosofía del Espíritu: que así es explicada en las dos últimas secciones de la *Enciclopedia,* y las diversas obras que extienden ciertas partes de ellas, como la *filosofía del Derecho,* las filosofías de la historia y la religión, la historia de la filosofía, la estética, etcétera.

Pero también podemos imaginar otra demostración que en cierto sentido es anterior a ésta. Toda la cadena del ser que corre por la demostración anterior es manifestación de una cadena de necesidad racional, cuya fórmula se expresa en la Idea, como Hegel la llama. Entonces, ¿por qué no llegar a esto más directamente, mediante un estudio, no de las diversas índoles de realidad, como en la demostración anterior, sino sencillamente de las categorías en que pensamos el mundo? Al examinar cada una de ellas veremos que, por sí sola, es contradictoria, que nos remite más allá de sí misma y que, al final, la única categoría que podrá mantenerse será la Idea. Entonces podemos concebir una demostración que empieza con la categoría más pobre, más vacía, con el "ser", y que muestra su contradicción interna, y por tanto pasa a otras categorías que, a su vez, muestran ser contradictorias, y que pasan siempre a niveles superiores de complejidad, hasta que llegamos a la Idea. Ésta es la demostración que encontramos en la lógica, y por tanto en la primera parte de la *Enciclopedia*.

¿Queda espacio para otra demostración? En un sentido no, es decir, no al mismo nivel. Pues las dos anteriores forman un círculo perfecto. La lógica desarrolla nuestro entendimiento de las categorías hasta que lleguemos a la Idea, que nos muestra que estas categorías están necesariamente encarnadas en la realidad ex-

terna; por tanto, nos volvemos a examinar esta realidad externa, al principio en su forma más "externa", y ascendemos por la escala de la filosofía de la Naturaleza y luego la del Espíritu. En la culminación de ella llegamos a la visión del espíritu absoluto de la vida de Dios como perfecto conocimiento del todo. Pero ¿qué conoce Dios, al conocerse a Sí mismo? Obviamente, la cadena de la necesidad racional que está extendida en la lógica que culmina en la Idea. Así, hemos completado el círculo.

Pero, cualquiera que sea el valor de este razonamiento, el hecho es que Hegel sí nos da una tercera demostración, la que encontramos en la *Fenomenología*. Podemos considerarla como una especie de prolegómeno, de introducción al sistema principal. Hegel escribió la obra en 1806-1807, muchos años antes de publicar la forma definitiva de su sistema; y por tanto, podemos preguntar qué papel le asignó retrospectivamente; y esto, en particular porque el título "Fenomenología" reaparece, para designar una sección de la filosofía del Espíritu, y esta sección vuelve a cierto terreno ya cubierto en la obra anterior.

Pero la respuesta a esto sólo puede ser especulativa (en el sentido ordinario, ligeramente peyorativo, no en el sentido hegeliano). En realidad, tenemos en la *PhG* la obra más poderosa y estimulante de Hegel. Su principio consiste en no empezar basándose en la forma del ser, ni en las categorías, sino en las formas de la conciencia. En este sentido es la demostración que mejor conviene a uno de los principales objetivos de Hegel, que ha de llevarnos de donde estamos hasta una visión del sistema.

Así pues, la idea consiste en comenzar con la noción más pobre, más elemental, de lo que es la conciencia, en mostrar que ésta no puede levantarse, que está plagada de contradicciones internas y debe ceder ante otra superior; a su vez, ésta mostrará ser contradictoria, y así se nos remite una vez más hasta que llega-

mos al verdadero entendimiento de la conciencia como *Geist* autocognoscente, o conocimiento absoluto. No tenemos espacio aquí para entrar en estas tres principales demostraciones de la filosofía de Hegel. Pero hemos de decir algo acerca de su naturaleza como demostraciones, y ello quiere decir acerca de la concepción hegeliana de la dialéctica.

La dialéctica, para Hegel, no es un "método" ni un "enfoque". Si deseamos caracterizar el método de Hegel en sus grandes demostraciones bien podemos llamarlo "descriptivo", siguiendo a Kenley Dove.[21] Pues su meta simplemente es seguir el movimiento en su objeto de estudio. La tarea del filósofo es "hundir su libertad en [el contenido] y dejar que sea movida por su propia naturaleza" (*PhG,* 48). Si el argumento sigue un movimiento dialéctico, entonces debe estar en las cosas mismas, no tan sólo en la forma en que razonamos acerca de ellas.

Ahora bien, ya hemos visto que hay un movimiento dialéctico en las cosas porque están plagadas de contradicciones. Toda realidad parcial es planteada por el todo o lo Absoluto como condición necesaria de la existencia de lo Absoluto; pues este Absoluto sólo puede estar encarnado en un mundo de cosas externas, físicas y espíritus finitos. Y sin embargo, estas realidades parciales, precisamente porque existen externamente, cada una al lado de las demás, hace una petición continua de independencia que niega su situación de vehículos planteados del todo.

Hablamos de "contradicción" en este contexto porque podemos dar un sentido al lenguaje de la afirmación y negativa al hablar acerca de las cosas. Pero podemos dar un sentido a este lenguaje porque vemos las cosas no como si sólo estuviesen allí, sino como planteadas para encarnar y expresar el *Geist*. En otras palabras, es el último *status* ontológico de la categoría del propósito, y del propósito expresivo el que da un sentido a la teoría de

la contradicción ontológica. Todo el mobiliario del mundo está allí para encarnar el *Geist* y para manifestar lo que es esencialmente, un espíritu autocognoscente, un espíritu autopensante, una pura necesidad racional.

Pero el inevitable medio de expresión de este pensamiento es la realidad externa, y ésta no es capaz de expresar íntegramente el mensaje. Está condenada a tergiversarlo, precisamente porque esta realidad es externa, sus partes independientes unas de otras y sujetas a contingencia. Por ello, la realidad externa no expresa el pensamiento de la necesidad racional mediante alguna estable concatenación de cosas duraderas, sino, antes bien, mediante el proceso en que las cosas llegan a ser y a desaparecer. Deben desaparecer, porque contradicen la base misma de su existencia, que es expresar la necesidad racional. Pero al cancelar así lo que había planteado al Espíritu, llegan a decir, a la postre, lo que se necesita. Lo que no pudo expresarse en la existencia externa se expresa en el movimiento por el cual estos seres existentes llegan a ser y a desaparecer. La "deformación" que la realidad externa impuso al mensaje del Espíritu es corregida por su necesaria anulación. El Espíritu nunca llega a una expresión inmutable que lo diga todo, sino que en el juego de afirmación y negativa manifiesta lo que es.

Por tanto, es, a la postre, porque vemos la realidad en la teoría de Hegel como planteada para decir o manifestar algo, por lo que podemos hablar de algunos de sus rasgos omnipresentes e inevitables —tal la existencia *partes extra partes*— como "deformaciones", que dicen algo distinto de lo que pretenden decir, y por tanto como "contradictorios".

Pero este atisbo no nos ayudará en una dialéctica ascendente, pues ya incorpora lo que tenemos que probar. En lugar de mostrar cómo todas las realidades parciales deben ser contradictorias

una vez que aceptamos al mundo como encarnación y expresión del *Geist,* hemos de comenzar por señalar la contradicción en los finitos existentes y pasar de allí a mostrar cómo esta contradicción sólo puede tener sentido si vemos estas cosas finitas como parte de la encarnación del *Geist*. No basta mostrar que el *Geist* requiere finitos existentes; también hemos de mostrar que éstos requieren al *Geist*. En un examen minucioso, han de mostrar su dependencia del todo. De otra manera, el concepto hegeliano, que es también el conocimiento de sí mismo del *Geist,* no pasa de ser otra visión basada en fe, o en verosimilitud general; y esto es inaceptable si el *Geist* es razón.

Pero ¿cómo podemos descubrir la contradicción en las cosas finitas? Tomados en sí mismos, como los ve la conciencia ordinaria, los objetos materiales o espíritus finitos simplemente son dados. Acabamos de observar que para verlos como en contradicción hemos de verlos como planteados. Pero esto es precisamente lo que no se nos permite hacer al principio sin cometer petición de principio y violar nuestro método. Parecemos atrapados en un círculo vicioso. ¿Cómo salir?

Hegel dirá que cualquiera que sea la realidad que consideremos, por muy circunscrita y aparentemente independiente que sea, manifestará la articulación interna necesaria para la contradicción. Esta articulación interna es aquella en que podemos distinguir lo que la cosa en cuestión tiende o pretende ser, por una parte, y lo que efectivamente es, por la otra. Una vez esto así, entonces puede haber un choque entre la existencia efectiva y la meta o norma a la que tiende, y por tanto, la cosa se encuentra en contradicción. Así, el objetivo que discernimos no tiene que ser el de expresar el *Geist,* en primera instancia. Podemos empezar con una norma inferior y, mostrando cómo la existencia

efectiva no puede satisfacer esta norma, manifestar una contradicción.

Es así como Hegel explica la contradicción dialéctica en la *PhG*. Empezamos con algo que es intrínsecamente caracterizado por el propósito que debe alcanzar, o la norma que debe satisfacer. Luego mostramos de esta cosa que no puede realizar efectivamente este propósito o satisfacer la norma (y el "no puede", aquí, es de necesidad conceptual). Nos enfrentamos a una contradicción.

Ésta puede adoptar dos formas. Puede ser que, en realidad, el propósito no se realice en la cosa tal como es; y en este caso la realidad existente necesariamente desaparecerá o será transformada, cuando el propósito, de seguirse más adelante, cancele esta inadecuada realización. O puede ser que ya se haya satisfecho la norma. Y entonces la contradicción nos obligará a modificar nuestra concepción de la norma o el propósito, o nuestra concepción de la realidad en la cual hay realización, para dar una explicación coherente de esta realización.

Y, en realidad, encontramos una dialéctica de estas dos índoles en Hegel. Su dialéctica histórica es de la primera forma: ciertas formas históricas de vida son presa de contradicciones internas, sea porque están condenadas a frustrar el propósito mismo por el cual existen (es decir, la relación entre el amo y el esclavo) o porque están condenadas a generar un conflicto interno entre condiciones distintas que son igualmente esenciales para la realización del propósito (como la *polis* griega, cuyo destino analiza Hegel en el capítulo VI de la *PhG*). Así, estas formas están destinadas a perecer y ser reemplazadas por otras.

Pero Hegel también nos presenta una dialéctica de la otra índole, a la que llamaremos "ontológica". Tenemos un ejemplo en la primera sección de la *PhG* y también en la *Lógica*. No nos en-

frentamos aquí al cambio histórico; al menos, no básicamente. Antes bien, estamos profundizando nuestro concepto de una norma dada y de una realidad que la satisface. Y esencial para el argumento dialéctico es la noción de que esa norma ya se ha cumplido. Porque sabemos esto sabemos que todo concepto del propósito o norma que se muestra como irrealizable debe ser una concepción defectuosa; y es esto lo que nos lleva de una etapa a otra de la dialéctica.

Esta distinción sólo concierne a la base de la cual parte el argumento dialéctico. No tiene nada que ver con el tipo de contradicción que trata. Así, sería muy errado creer que la distinción es entre la dialéctica que trata de las contradicciones en la realidad, y la dialéctica que trata de las contradicciones en nuestros conceptos de la realidad. Pues en la importantísima dialéctica ontológica de Hegel, la *Lógica,* las concepciones contradictorias cuyo movimiento dialéctico seguimos realmente se aplican. Corresponden a realidades contradictorias que, como tales, muestran su dependencia de un todo mayor, que las categorías superiores describen. En otras palabras, las contradicciones de nuestras concepciones de la realidad no se superarán resolviéndolas en una visión libre de la contradicción sino, antes bien, viendo que reflejan contradicciones de la realidad que se encuentran reconciliadas en una síntesis mayor.

De manera semejante, la dialéctica de la conciencia en la *PhG* nos hace pasar por una crítica de los conceptos inadecuados del conocimiento considerado como norma cumplida. Pero al mismo tiempo, todas las definiciones que examinamos, aun las más inadecuadas, han sido sostenidas por hombres como ciertas en uno u otro momento (incluso el presente, en el caso de algunos). Así pues, necesariamente han dado forma a la práctica. Y esto significa que la perfección del conocimiento, cuando el conoci-

miento del mundo se une al autoconocimiento, no siempre se ha realizado. La práctica del conocimiento, a diferencia de la de jugar al *hockey,* por ejemplo, no puede divorciarse de nuestro concepto de él. El conocimiento es, *ipso facto,* imperfecto si está en un error acerca de su propia naturaleza. Por tanto, sólo pueden alcanzar el conocimiento perfecto los hombres que llegan a un concepto adecuado de él.[22]

Así, la dialéctica de las teorías del conocimiento está conectada con una dialéctica de las formas históricas de la conciencia.

Y, a la recíproca, mientras que la dialéctica histórica trata de la contradicción entre ciertas formas históricas y los propósitos básicos buscados en ellas, esto también está atado a una contradicción en las ideas de los hombres. En realidad, la forma en que los hombres conciben los propósitos básicos de la humanidad es esencial para la caracterización de cualquier forma histórica dada y de su inadecuación. El que los hombres al comienzo de la historia fuesen incapaces de captar el potencial humano está aunado a su incapacidad de concebir adecuadamente los objetivos del hombre (y del *Geist*).

Y precisamente porque la concepción de los propósitos básicos de los hombres que va con cierta forma vital histórica dada es inadecuada, los hombres en esta etapa están condenados a ver fracasar estos propósitos. Este concepto inadecuado es, por tanto, esencial para la contradicción, pues la contradicción no procede del hecho de que los propósitos de los hombres fracasen, sino de que los hombres los derrotan al tratar de cumplirlos. De tal modo, puede decirse que la contradicción en cualquier sociedad o civilización histórica consiste en esto: en que los propósitos básicos de los hombres, concebidos en los términos de esta sociedad, están condenados a frustrarse a sí mismos. Por ello, el juego de las concepciones cambiantes es tan esencial para la dia-

léctica histórica como el cambio de la realidad histórica, y en realidad, el uno va vinculado al otro.

De aquí podemos ver cuán íntimamente relacionados están los dos tipos de dialéctica en la obra de Hegel. Cada uno aparece en la explicación del otro. La filosofía de la historia de Hegel nos remite a su ontología; y su ontología requiere un desarrollo histórico.

Hablo acerca del movimiento dialéctico como generado por un choque entre un propósito o norma y su pretendida realización. Pero por lo anterior podemos ver que lo comprenderemos mejor como una relación que no sólo incluye dos términos sino tres: el propósito básico o norma, la realidad inadecuada, y una concepción inadecuada del propósito que está aunada a tal realidad. Esto es claro en el caso de la dialéctica histórica. Hay un propósito que queda frustrado por la concepción inadecuada de sí mismo que inevitablemente surge de cierta forma histórica de vida.

Pero la dialéctica ontológica también abarca tres términos. Comenzamos con una noción inadecuada de la norma en cuestión. Pero también tenemos desde el principio algunas nociones básicas, correctas, de cuál es la norma o el propósito, algunas propiedades de criterio que hay que satisfacer. Son estas propiedades criteriales las que, de hecho, nos capacitan a mostrar que cualquier concepción dada de la norma es inadecuada; pues mostramos que esta concepción no puede realizarse de tal manera que satisfaga las propiedades criteriales, y por tanto, que esta definición es inaceptable como definición de la norma o propósito en cuestión. Pero mostramos lo inadecuado de la fórmula defectuosa al tratar de "realizarla", es decir, de construir una realidad de acuerdo con ella. Esto es lo que nos pone en conflicto con la norma. De tal manera, la realidad es nuestro tercer término.

Podemos ilustrar este punto, y al mismo tiempo mostrar por qué Hegel llama "dialéctico" a este tipo de argumento, mirando hacia atrás, a Platón; pues el argumento de Platón a veces puede comprenderse según este modelo, es decir, como descubrimiento de la contradicción en las fórmulas que son planteadas como definiciones de cierta idea o norma y que después van siendo sucesivamente descartadas, en favor de otras más adecuadas.

Así, en la *República,* I, cuando Céfalo ofrece una definición de justicia como decir la verdad y pagar lo que se debe, Sócrates lo refuta con un ejemplo, el del hombre cuyas armas estamos nosotros guardando y que nos pide su devolución en estado de locura. Este ejemplo es bastante para anular la definición de Céfalo. Y ello porque la fórmula "di la verdad y paga tus deudas" se ofrece como definición de justicia. Ahora bien, aún no conocemos la verdadera definición de justicia en este estado del diálogo. Pero sí conocemos algunas de sus propiedades criteriales. Por ejemplo, sabemos que un acto justo es un acto bueno, un acto que se debe hacer. Por tanto, cuando hemos mostrado un acto que se conforma a la fórmula anterior, pero que no debe hacerse, como manifiestamente no debemos devolver sus armas a un loco, hacemos insostenible tal definición de justicia; pues seguir adelante, manteniéndolo, nos envolvería en la contradicción de decir que el acto era a la vez justo y erróneo. Lo que ha hecho Sócrates es mostrar lo que sería satisfacer la norma definida en la fórmula de Céfalo, es decir, cómo sería actuar según ella en la práctica. Y, con este ejemplo, muestra que el principio de Céfalo no puede cumplirse de manera compatible con las propiedades criteriales de justicia. Por tanto, no puede ser una definición de justicia.

Vemos así que esta dialéctica incluye tres términos: comienza con *1)* una definición de justicia y *2)* ciertas propiedades criteria-

les de justicia, y muestra que éstas entran en conflicto cuando tratamos de *3)* cumplir con la definición en una práctica general. Podemos ver un paralelo con los argumentos dialécticos de Hegel, tanto el histórico como el ontológico, que siempre operan con tres términos: el verdadero propósito o norma, un concepto inadecuado de él, y la realidad donde se unen y se separan.

Podemos ver así cómo una dialéctica hegeliana no puede comenzar sin que hayamos aceptado desde el principio toda la visión de Hegel. Sólo necesitamos encontrar un punto de partida en el cual alguna realidad finita sea considerada como el logro (intentado) de una meta o satisfacción de una norma. No es necesario que este objetivo o norma que nosotros identificamos, al principio, sea el del Espíritu que vuelve a sí mismo. Basta que el propósito histórico vaya más allá del entendimiento subjetivo del hombre de sus propias metas, de modo que pueda mostrarse este último como un concepto autodestructivo del primero, o que tengamos una norma que comparta algunas propiedades criteriales que realizaran el *Geist*.

Entonces (siempre que nuestro argumento se sostenga), puede seguir adelante una dialéctica en que nuestra primera concepción (o la primera forma histórica), habiendo demostrado ser inadecuada, es reemplazada por otra. Hegel insiste en el punto de que, en cuanto un argumento dialéctico sigue adelante, no hay en él ningún juego arbitrario, sino que cada etapa está determinada por la anterior. Como la contradicción que afecta nuestra primera etapa o concepción tiene una forma determinada, son claros los cambios que hay que emprender para superarla. Y esto fija la naturaleza de la siguiente etapa. Pero puede demostrarse que esta misma segunda etapa es víctima de la contradicción, pues su realización puede ser incombinable con las propiedades criteriales, de otra manera, o caer en contradicción al tratar de encarnarlas,

o frustrar el propósito a su propia manera. Y entonces la dialéctica pasa a una nueva etapa. Así, seguir un movimiento dialéctico no es como desplegar un argumento escéptico, afirma Hegel, donde la prueba de que una forma está en contradicción nos deja en el vacío. Cada contradicción tiene un resultado determinado; nos deja con un resultado positivo (*PhG,* 68).

Por tanto, dado un punto de partida en una realidad que constituye una norma o propósito realizado, y concediendo que todos los argumentos funcionen bien, podemos subir de etapa en etapa hasta un concepto del todo como *Geist* que, sólo él, incorpora triunfalmente la contradicción.

Pero esta explicación acaso no nos haga mucho más optimistas acerca de las perspectivas de la dialéctica ascendente de Hegel. Pues no basta que seamos *capaces* de contemplar algo como realización de una meta intrínseca, que ésta sea una manera en que *podemos* ver las cosas. Tan problemático punto de partida podría darnos, mediante el argumento dialéctico, una visión de las cosas que puede convencernos de su credibilidad, pero que no sería un argumento obligatorio; no nos impondría nuestro asentimiento con todo rigor. Para que cumpla con la labor que desea Hegel, el punto de partida ha de ser innegable. Y ésta parece una orden difícil de cumplir.

Pero Hegel intenta cumplirla; tanto la *PhG* como la *Lógica* en realidad pretenden, en algún momento, establecer un indiscutible punto de partida. En la *PhG,* empezamos con la conciencia. Y nuestro punto de partida será el sujeto cognoscente. Pero éste, a diferencia de una piedra o de un río, ya es algo que hay que definir en términos de un propósito realizado, en términos de realización, aun a los ojos de la conciencia "natural". El "conocer", puede decirse, es un verbo de realización. Pero nuestros conceptos burdos y ordinarios de esta conciencia pueden ser los puntos

de partida de una dialéctica. Pues suponiendo que pudiésemos mostrar que el conocimiento, tal como lo interpretan, en realidad es inalcanzable (por necesidad), que lo que llenaba su fórmula no podía llamarse conocimiento según sus propios criterios, en este caso habríamos descubierto una profunda contradicción o incoherencia en la visión ordinaria, que requeriría su enmienda.

De manera similar, en la *Lógica* examina Hegel conceptos categoriales, empezando con "ser" y siguiendo con "calidad", "cantidad", "esencia", "causa", etcétera. Y también aquí, sostiene Hegel, ver éstos como conceptos categoriales, es decir, como conceptos que se aplican a algún rasgo general de la realidad como tal, es hacer una afirmación en su nombre: que podemos caracterizar con ellos lo real o lo existente.

Ahora bien, afirma Hegel, cuando en realidad tratamos de hacerlo, vemos que son inadecuados, que la realidad, tal como la caracterizan estos conceptos, abarca algo esencialmente incompleto, o aun incoherente.

Así, para tomar el ejemplo más célebre, Hegel comienza la *Lógica* con el concepto del ser. Pero si tomamos a solas este concepto, sin ninguna determinación, resulta vacío, equivalente a "nada". Es decir, nada podría ser que *sólo* fuera caracterizado como "ser". Así, todo lo que es debe ser determinado en algún sentido, tener alguna cualidad.

Por tanto, afirma Hegel, "ser" resulta que nos revela una contradicción —que es equivalente a "nada"— cuando lo tomamos como concepto categorial, es decir, cuando lo tomamos como suficiente para caracterizar algún rasgo general de la realidad. Pues entonces choca contra una de las propiedades criteriales de lo real; en este caso, que lo que existe debe ser determinado.

En otros casos, afirma Hegel, la aplicación de un concepto en general nos entrega una pintura incoherente de la realidad. Aquí, lo que Hegel tenía en mente ya quedó ilustrado en las famosas antinomias kantianas, donde surgen contradicciones cuando tratamos de aplicar ciertos conceptos hasta el extremo de su posible aplicación. La lógica de estos conceptos parece admitir dos aseveraciones contradictorias. Así, al aplicar las nociones de división del espacio y el tiempo de manera sistemática, o al aplicar la del límite al todo, o al utilizar las nociones relacionadas de causación y libertad hasta su extremo legítimo, parecemos llevados por nuestro entendimiento de estos conceptos a hacer dos aseveraciones absolutamente irreconciliables, las cuales parecen, ambas, igualmente bien fundadas.

A este respecto, Hegel reconoce explícitamente su deuda a Kant, aun cuando sostiene que Kant estuvo errado al limitar las antinomias a cuatro. "Devenir, Ser Determinado, etcétera, y cualquier otro concepto puede, por sí solo, aportar su antinomia particular, y pueden plantearse tantas antinomias como conceptos" (*WL,* I, 184).

Así, esta dialéctica tiene al menos un punto de partida defendible: el hecho del conocimiento, y la aplicabilidad de algunos conceptos categoriales. Pero éste no es el caso de la dialéctica histórica de Hegel. Ésta comienza, típicamente, con la imputación de cierto propósito a los hombres (o al *Geist*) en cierta forma histórica. Este propósito es frustrado por la realidad efectiva de la forma histórica, y el resultado es el conflicto, el desplome y, a la postre, el reemplazo de la realidad por otra más adecuada. Hegel trata de explicar así las grandes transiciones de la historia humana, la caída de la *polis* griega, el surgimiento de los modernos estados europeos, el fin del *ancien régime,* etcétera.

Pero esta explicación dåååe la transición sólo es válida si lo es la imputación de propósitos; y ¿qué nos justifica a aceptar esto, para empezar?

Si consideramos las más triunfantes dialécticas históricas de Hegel, las que son más reveladoras y convincentes, veremos que, de hecho, nos convencen como lo haría cualquier buen relato histórico, porque encajan bien como interpretación.[23]

Es decir, a lo que sabemos acerca de un periodo dado se le puede dar sentido, se le puede dar coherencia sin inverosimilitud a este respecto, o al menos, menos inverosimilitud que cualquier otra explicación rival. Pero el debate acerca de estas explicaciones interpretativas es que no tienen un punto de partida absolutamente cierto. La imputación original de cierto propósito a los actores o cierta tendencia a los acontecimientos, o cierta lógica de la situación es totalmente infundada en sí misma. Tan sólo cuando se ha seguido y conectado con todas las otras imputaciones que van con ella, y cuando se ha visto que éstas convienen con los hechos con verosimilitud, y por doquier tienen sentido, podemos tener confianza en aceptarlas.

Así, la explicación hegeliana del desplome de la ciudad-Estado griega gira sobre el propósito subyacente de alcanzar una conciencia y un modo de vida que es universal. Esta *polis* a la vez satisface su propósito y al mismo tiempo lo frustra por causa de su naturaleza parroquial. Pero, ¿qué nos convencerá de aceptar esta imputación de propósito al hombre (o al *Geist*) como fuente principal de los hechos? Sólo el sentido que nos capacita a dar a los acontecimientos del periodo, la forma en que se relaciona con la boga de los sofistas, el desarrollo de la literatura y la cultura griega, los cambios de la religión griega, la decadencia de la ciudad-Estado, etcétera, en un todo que a la vez sea verosímil y que dé un sentido a lo que ocurrió. El duradero interés de mu-

chas de las interpretaciones históricas de Hegel se encuentra precisamente en el hecho de que sí iluminan lo bastante la interconexión de los acontecimientos para inducirnos a tomarlos en serio, aun cuando tengamos que trasponerlos (como, notoriamente, lo hizo Marx). Pero la imputación de propósito nunca puede garantizarse, a sí misma, como punto de partida.

Este problema es una dificultad para la dialéctica histórica de Hegel en general. La dialéctica ontológica comienza con una norma u objetivo ya alcanzado. La tarea inicial consiste en mostrar que el objeto en cuestión debe comprenderse como el alcance de una meta. Una vez hecho esto, la dialéctica puede proceder a definir la meta. Como ya sabemos que la norma se ha alcanzado, podemos dejar de lado toda concepción de la meta que demuestre ser irrealizable. Podemos empezar con cualquier definición, y mostrar cómo entra en conflicto con su propia realización, pasar a unas concepciones más adecuadas hasta que lleguemos a la plenamente adecuada. O, dicho de otra manera, a partir de la naturaleza del objeto en estudio conocemos algunas de sus propiedades criteriales. Sólo tenemos que aprender qué especificación más exacta del propósito exhibirá, en realidad, estas propiedades.

Pero éste no puede ser el caso de nuestra dialéctica histórica. Antes del total desenvolvimiento de la historia, *ex hypothesi,* no tenemos ante nosotros un propósito cumplido. Así pues, no podemos tratar ningún trozo de historia como una realización cuya norma operativa tengamos que descubrir. Tampoco podemos leer, de ningún trozo de historia, con certidumbre ni siquiera una descripción general de a qué tendía, en último término, el hombre. No podemos estar seguros de haber comprendido ni siquiera algunas propiedades criteriales de la realización última del hombre.

Por ello, tal parece que así como distinguimos entre la dialéctica ontológica y la histórica como dos tipos de desarrollo dialéctico, habremos de distinguir dos maneras en que una exposición dialéctica puede obtener nuestro asentimiento. Hay la dialéctica estricta, cuyo punto de partida es, o puede razonablemente pretender ser, innegable. Y hay la dialéctica interpretativa o hermenéutica, que nos convence por la general verosimilitud de las interpretaciones que da. Diríase que en tanto que Hegel tiene algunos candidatos para la primera categoría —muy especialmente la *Lógica*—, su dialéctica histórica cae en la segunda categoría. No nos convence por un argumento estricto, sino por lo plausible de su interpretación.

¿Qué diría Hegel de esto? ¿Admitiría una distinción de esta índole? Ciertamente, no en la forma aquí presentada. Y Hegel nunca habría convenido en que alguna parte de su sistema reposara sobre interpretaciones plausibles en contra del argumento estricto, pues esto sería abandonar la concepción del *Geist* como racionalidad total. Pero en otra forma, creo yo que la distinción sí encuentra un lugar en el sistema hegeliano. Dejando aparte, por el momento, la *PhG,* el sistema final de la *Enciclopedia* comienza con una dialéctica estricta, la lógica. Ésta establece que no hay ser finito independiente, sino que todo se mantiene unido en la Idea, la fórmula de necesidad racional que crea su propia manifestación externa. Después, esta conclusión permanece disponible para la siguiente dialéctica de la filosofía de la Naturaleza y el Espíritu. Y en realidad, de ella se nutre Hegel en esta dialéctica.

Por tanto, bien podemos decir que para Hegel, la certidumbre acerca de los propósitos de la historia, que de ninguna manera pueden tomarse de sus periodos anteriores, y que sólo podrían columbrarse con mayor o menor plausibilidad a partir de todo el

drama, pueden obtenerse siquiera para un examen de sus principios, porque sus propósitos quedaron previamente establecidos por una estricta dialéctica. Así, están disponibles como ciertos puntos de partida para nuestro entendimiento de la historia, y puede decirse que la dialéctica siguiente fluye con absoluta certidumbre.

Así, en sus conferencias introductorias a la Filosofía de la Historia, Hegel habla de los principios, "que la razón gobierna al mundo" (*VG,* 28), y que el propósito final del mundo es la actualización de la libertad (*ibid.,* 63), que debe presuponerse en el estudio de la historia, habiendo sido antes "probada en la filosofía" (*ibid.,* 28). Es claro que Hegel está refiriéndose aquí a la Lógica, ya que las tesis que supuestamente han sido probadas conciernen a la Idea, concepto culminante de esta obra. Así, sus resultados son una "puesta" en la Filosofía de la Historia. Son las presuposiciones que le permiten comenzar.

Pero inmediatamente después de este pasaje, Hegel dice de la creencia en que hay una Razón en la historia, que "no es simplemente una presuposición de estudio; es un resultado que casualmente conozco porque ya conozco el todo. Por tanto, sólo el estudio de la historia universal misma puede mostrar que ha procedido racionalmente, que representa el curso racionalmente necesario del 'Espíritu del Mundo'" (*VG,* 30).[24] Y prosigue: "La historia misma debe tomarse tal como es; hemos de proceder históricamente, empíricamente".

Este pasaje implica que hay otra manera de mostrar que la Razón se encuentra activa en la historia, aparte de la estricta prueba conceptual de la Lógica. Y esto, examinando el todo de la historia, "tal como es… empíricamente". ¿Acaso se trata de un reconocimiento parcial de que hay dos diferentes clases de prueba de una tesis, una de ellas una prueba estricta, que construye a partir

de un punto de partida indiscutible, y "empírica", la otra que se nutre de un examen del todo como única conclusión que da un sentido a este total?[25]

Así, la estricta prueba filosófica sería una presuposición para el estudio de la historia en este sentido, que nos hace contemplar la historia con los ojos de la razón. Y esto es necesario, porque para saber lo que es sustancial en la historia "hemos de llevar la conciencia de la razón, no sólo el ojo físico o el entendimiento finito, sino el ojo del Concepto, o de la Razón, que pasa a través de la superficie y lucha más allá del tumulto multifacético y abigarrado de los acontecimientos" *(die Mannigfaltigkeit des bunten Gewühls der Begebenheiten)* (*VG,* 32). Pero en cuanto vemos esto de la manera indicada, encontramos una coherencia, una explicación convincente del curso de la historia, que constituye prueba independiente de la tesis de que la Razón gobierna al mundo.

Si tengo razón al decir que Hegel se nutre en las conclusiones de la Lógica para la dialéctica que llega "después" en su sistema, entonces aún tenemos que distinguir en su obra entre los argumentos dialécticos que se garantizan ellos mismos y se sostienen por sí solos, porque parten de un comienzo innegable, y los que dependen de otro, que han de hacer uso de las conclusiones de otros para justificarse. Lo que hemos llamado dialéctica "estricta" se garantizaría en este sentido, y la que hemos llamado "interpretativa" sería dependiente. Y lo que hemos llamado dialéctica "histórica" (así como filosofía de la naturaleza) cae en la categoría dependiente.

9. UNA PRUEBA DEFICIENTE

¿Qué hemos de pensar de los argumentos dialécticos de Hegel? ¿Logra mostrar la contradicción en las cosas finitas? No sor-

prenderá al lector contemporáneo leer que la demostración de Hegel no es, a la postre, realmente convincente.

Como dije al comienzo de la sección anterior, no hay espacio para entrar en el detalle de las demostraciones de Hegel, y mucho menos para demostrar exactamente dónde triunfan o fracasan. Pero esto puede colegirse de lo que se ha dicho; las demostraciones triunfarán o fracasarán con la validez de la dialéctica estricta. Y de hecho, puesto que la *PhG* sufre por cierto número de fallas a este respecto, la obra decisiva para todo el sistema de Hegel como tejido de argumentos es la *Lógica*. Por ello dedicó Hegel tanto tiempo a esta obra, se preocupó por rehacerla tantas veces y expresó su continua insatisfacción con las formulaciones que en ella aparecen.

Es en la *Lógica,* y muy particularmente en su primer libro, donde Hegel realmente trata de demostrar la contradicción o conflicto ontológico en las cosas finitas, que es la clave de toda su visión ontológica. Y en última instancia esto es lo que hay que mostrar, como hemos visto antes, si ha de funcionar la dialéctica ascendente, y si hemos de probar que las realidades parciales sólo pueden existir como emanaciones del Espíritu.

Esto debe demostrarse de la manera siguiente. La *Lógica* de Hegel pretende revelar lo inadecuado de todos nuestros conceptos categoriales, como lo he explicado en la sección anterior; que no caracterizan la realidad como pretenden hacerlo o, dicho de otra manera, que la realidad tal como es caracterizada por ellos no puede, hablando propiamente, existir. Pero también afirma mostrar que estos mismos conceptos inadecuados deben tener una aplicación, y que por tanto es lo real a lo que los aplican lo que padece la inadecuación, y que propiamente no puede existir, es decir, mantenerse a sí mismo en existencia.

En otras palabras, los conceptos categoriales *indispensables,* aquellos que describen la realidad como *debe* ser, también la describen como no *puede* ser, o al menos no puede continuar siendo; así pues, la contradicción, sostiene Hegel, está en la realidad.

La prueba decisiva de esta contradicción *in re* aparece en el análisis hegeliano de la categoría del *Dasein,* o ser determinado. Ésta es la categoría de la que cree poder mostrar que es al mismo tiempo indispensable y, sin embargo, incoherente, y, por tanto, que a todo lo que se aplique está en contradicción.

La prueba de su indispensabilidad aparece en la famosa dialéctica hegeliana del "ser" y la "nada" a la que he descrito brevemente en la sección anterior, donde muestra que el mero "ser" tomado sin mayor determinación es un concepto vacío. Para identificar algo, hemos de tomarlo por algunas propiedades determinadas. Por tanto, para ser, algo debe estar determinado.

Hegel pasa entonces a mostrar que una realidad determinada, como una esencialmente definida en contraste con otras índoles incompatibles de realidad determinada que constituyen sus límites, contiene su propia negación, y por tanto está en contradicción consigo misma. Pero el "ser determinado" es un concepto indispensable. Algo, para ser, debe ser determinado. Si también contiene su propia negación, entonces todo lo que satisfaga las condiciones de existencia también satisface las de su propia muerte. El ser determinado o finito se encuentra, pues, en contradicción; se destruye a sí mismo, es esencialmente mortal y no puede mantenerse por sí solo en existencia.

Este argumento clave no convence a la mayoría de los filósofos contemporáneos. Ciertamente, estos argumentos de Hegel nunca convencerían a un adversario. Más tentados estaríamos a acordarles el *status* que algunos modernos dan a las pruebas de la existencia de Dios que ofrece santo Tomás: no pueden verse co-

mo demostraciones irrefutables, destinadas a convencer al escéptico, sino más bien como expresiones de lo que cree el creyente. De manera similar, la prueba hegeliana de la contradicción del *Dasein* más parece una expresión aguda de su visión que una prueba estricta.

Pero no fue así, desde luego, como él la vio (así como santo Tomás vio sus pruebas). Podemos decir que la necesidad de la prueba estricta fue aún más integral al sistema de Hegel que al de santo Tomás. La prueba no sólo era necesaria para convencer a otros de un conjunto de proposiciones que podrían haber creído de todos modos por fe, y que perfectamente podrían ser ciertas aunque sólo como objetos de fe. El *Geist,* cuya encarnación era el mundo y cuya naturaleza era la necesidad racional, no podía ser objeto de fe. Alguna autoconciencia de la necesidad racional, y por tanto alguna prueba estricta de su propia naturaleza era uno de sus rasgos necesarios. Por consiguiente, la falla de las pruebas de la *Lógica* (a menos que sean reemplazadas por otras que alcancen los mismos fines) no sólo socavaría nuestra confianza en el sistema de Hegel; semejante fracaso lo refutaría.

Así pues, como he dicho, si la prueba decisiva de Hegel en la *Lógica* no entraña hoy convicción, y si esto constituye una refutación de su ontología, ¿qué interés puede tener el estudio de su sistema? Volveré a examinar esta cuestión en el próximo capítulo.

[1] Término derivado del "expresionismo" de Isaiah Berlin; *cf.* "Herder and the Enlightenment" en Earl Wasserman (ed.), *Aspects of the Eighteenth Century,* Baltimore, 1965.

[2] J. Hoffmeister, *Goethe und der deutsche Idealismus,* Leipzig, 1932, p. 10.

[3] Así Goethe: *Wär nicht das Auge sonnenhaft,*

Die Sonne könnt' es nie erblicken;
Läg nicht in uns Gottes eigne Kraft,
Wie könnt' uns Göttliches entzücken?

[4] *Die Idee und das Ideal,* pp. 95-102.

[5] *Ibid.,* p. 99.

[6] En realidad, Hegel constituye uno de los eslabones importantes de una cadena de pensamiento en la moderna antropología filosófica, que se opone tanto al dualismo como al mecanicismo, y que vemos continuado, en diferentes formas, en el marxismo y en la fenomenología moderna.

[7] Como, por ejemplo, en las divisiones de la *PhG*.

[8] O, como él dice, la noción de que Yo = Yo, fórmula que muestra el antecedente fichteano de sus reflexiones sobre el sujeto.

[9] *Cf.* la aseveración de Hegel acerca de la articulación externa del universo al término mismo de la lógica, el punto de transición a la filosofía de la naturaleza. La Idea, como libertad, también deja "libre" su encarnación. No está encarnada en una realidad externa a la que controle muy de cerca, sino que es dejada para desarrollarse hasta el límite máximo de la externalidad, hasta "la exterioridad del espacio y el tiempo, que existe absolutamente por sí misma sin subjetividad" (*WL,* II, 505).

[10] Hegel perdió una oportunidad al no abrazar una teoría de la evolución medio siglo antes de Darwin. En cambio, sostiene que, aun cuando la cultura humana tiene un desarrollo secuencial, no lo tiene todo el orden de las cosas en la naturaleza, incluyendo las especies animales. El orden ascendente de las cosas, vinculado en la naturaleza, no debe entenderse temporalmente, como en las formas históricas, sino intemporalmente. La razón de Hegel para establecer esta distinción, que sólo el Espíritu puede tener una historia, resulta bastante "hegeliana". Pero, en realidad, pudo encontrar motivos para aceptar una teoría de la evolución si la hubiese considerado cierta por otras razones. En realidad, así conviene más, ya que todas las transiciones en la filosofía de la naturaleza también pudieron ser temporales. Éste es un ejemplo más de cómo la filosofía de la naturaleza hegeliana dependió (según su entendimiento de ella) de la ciencia de su época así como de otros escritores del mismo campo que Schelling, mientras que su filosofía del hombre en la historia llegó más allá que la de sus contemporáneos.

[11] Hemos de subrayar aquí que ésta es cuestión de la estructura básica. Hegel no sostiene que el mundo no tiene contingencia en detalle, por decirlo así. Por lo contrario, hay contingencia y debe haberla por necesidad, de acuerdo con la estructura de las cosas. Más adelante veremos esto.

[12] *Cf.* también *PhG,* pp. 193-195.

[13] Los argumentos dialécticos de Hegel, como veremos más adelante, desde luego son más complejos que el argumento de tipo trascendental del ejemplo citado, aun cuando incorporen este último tipo. Pero dependen del mismo tipo de necesidad conceptual.

[14] *"Ohne Welt ist Gott nicht Gott."*

[15] *Fenomenología del Espíritu,* México, FCE, 1966, pp. 15-16.

[16] *Ibid.,* p. 32.

[17] Traducción de Kaufmann, p. 50.

[18] En realidad, hubo más de uno de tales rompimientos en la visión hegeliana de la historia. Pues el periodo de "unidad original" por excelencia, el que fue objeto de la mayor nostalgia a finales del siglo XVIII —la Grecia clásica— fue, a su vez, producto de la visión de Hegel del hombre dándose forma a sí mismo y a la naturaleza, que culminó en la creación de un arte centrado en la forma humana. Fue precedida por etapas más primitivas, y ya era una realización.

[19] La madura "teodicea" de Hegel se desarrolla así a partir de la concepción del destino que él expone en MS, del decenio de 1790, llamado "El Espíritu del Cristianismo". Pero ahora abarca mucho más. El destino que los hombres mismos reconcilian incorpora ahora tanto división como unidad.

[20] Hegel habla en sus conferencias sobre filosofía de la historia de la melancolía y pena que no podemos dejar de sentir cuando contemplamos las ruinas de las civilizaciones antiguas y reflexionamos "dass die reichste Gestaltung, das schönste Leben in der Geschichte den Untergang finden, dass wir da unter Trummern des Vortreflichen wandeln" (*VG,* 34-5).

[21] "Hegel's phenomenological method", *Review of Metaphysics,* 33-4 (junio, 1970).

[22] Esto no significa que haya cierto número de formas históricas de conocimiento que sean correctamente caracterizadas como certidumbre sensible, percepción, etcétera. Pues las propiedades básicas de estos conceptos anteriores e inadecuados es que están en un error acerca de sí mismos. Es este choque entre su autoidea y su realidad efectiva la que constituye el motor de la dialéctica. Pero hasta el punto en que están en el error, son deformaciones del conocimiento, que no pueden explicarse adecuadamente ni por su propia autoimagen ni por la concepción del conocimiento perfecto.

[23] Desde luego, estoy tomando partido en el debate acerca de la explicación en la historia, en pro de una visión interpretativa y en contra del modelo de la "ley que cubre". En gracia a la brevedad, no me pondré a defender mi posición aquí, aun cuando haya tratado de argüir algo semejante en mi "Interpretation and the sciences of man", *Review of Metaphysics,* 35, I, septiembre, 1971, pp. 3-51. Pero probablemente también desde la otra perspectiva pudiese argüirse el mismo punto acerca de la explicación histórica de Hegel.

[24] *Reason in History,* trad. Robert S. Hartman, Nueva York, 1953, p. 30.

[25] Acaso esto es lo que quiere decir la frase de la introducción de la Filosofía de la Historia (*VG,* 29), en que se afirma que la presencia de la razón en la historia universal es una verdad que tiene su "propia prueba *(eigentlicher Breweis)* en el conocimiento de la razón misma", mientras que la "historia universal sólo da una exposición convincente de ella" *(in der Weltgeschichte erweist sie sich nur)*. Pero no podemos construir mucho sobre este pasaje. No ha sido tomado de las propias notas de Hegel sino de las que tomaron sus oyentes en sus conferencias.

II. POLÍTICA Y ENAJENACIÓN

1. EL CONFLICTO CONTINUADO

Para comprender por qué la filosofía de Hegel sigue siendo hoy interesante y aplicable, aun cuando su ontología del *Geist* esté cercana a lo increíble, hemos de volver al estudio de la sección primera.

Argüí allí que la obra de Hegel brotó del intento de combinar las dos aspiraciones de la generación romántica, por una parte la aspiración a la autonomía radical, y por la otra la unidad expresiva con la naturaleza y dentro de la sociedad. Pero estas dos aspiraciones, y la esperanza de combinarlas, han seguido siendo de importancia en nuestra civilización.

Esto no es de sorprender. Como hemos visto, ambas aspiraciones brotaron como reacciones a la corriente principal de la sensibilidad y el pensamiento de la Ilustración. Éste fue utilitario en su visión ética, y atomista en su filosofía social. Contemplaba la naturaleza y la sociedad como si sólo tuviesen un significado instrumental; las veían como medios potenciales de satisfacción del deseo humano, y nada más. Y su esperanza era dar felicidad a los hombres mediante una perfecta adaptación mutua, organizando los hombres y la sociedad de acuerdo con los principios de una ingeniería científica social.

Pero la civilización industrial, tecnológica y racionalizada que ha brotado desde el siglo XVIII en un sentido importante, ha in-

cluido en sus prácticas e instituciones la concepción del hombre que correspondió a la tendencia principal de la Ilustración. Y esto, por decirlo así, contra las protestas del romanticismo, que combinaba dentro de sí mismo, en una u otra forma, las corrientes expresivista y autonomista de reacción a la Ilustración. La tecnología de la sociedad industrial lleva a una subyugación cada vez más extensiva de la naturaleza. Pero, lo que es mucho más importante, la civilización industrial ha aplicado repetidas reorganizaciones de la sociedad y del modo de vida de los hombres en nombre de la eficiencia y de la mayor producción. La urbanización, la producción de las fábricas, la despoblación de los campos y a veces de regiones enteras, la emigración en masa, la imposición de un ritmo de vida racionalizado y rígidamente medido, a expensas del anterior ritmo de las estaciones: todos estos cambios y otros más, fuesen introducidos por la planeación o hubiesen surgido por los azares de las pautas del mercado y la inversión, son explicados y justificados por su mayor eficiencia para satisfacer las necesidades de la producción. A este respecto, la concepción utilitaria está arraigada en nuestras prácticas e instituciones; es un modo de pensamiento en que diversos modos de vida en común son evaluados no por su valor supuestamente intrínseco, y ciertamente no por su significado expresivo, sino por su eficiencia en la producción de beneficios que a la postre son "consumidos" por los hombres. En esta civilización, las relaciones y prácticas sociales, así como la naturaleza, van siendo progresivamente objetivadas.

Este instrumental modo de evaluación es endémico a las instituciones de una economía industrial moderna; las actividades que definen estas instituciones se relacionan con un propósito externo, como el lucro, la producción eficiente o el desarrollo. Y todas las sociedades industriales avanzadas están marcadas por esto, aun la Unión Soviética, donde la satisfacción del consumi-

dor es sacrificada en nombre de alguna otra meta extrínseca, como la seguridad nacional, o "sobrepasar al capitalismo", o la satisfacción futura. Esto no tenía que ser así, y China, por ejemplo, acaso realice otro modelo cuyas consideraciones económicas en este sentido no sean las últimas. Pero hasta la fecha, están en la civilización industrial.

Y en Occidente, muchas de las concepciones complementarias de la sociedad que han sido invocadas para mitigar las duras consecuencias de la economía capitalista han sido, a su vez, retoños de la Ilustración, por ejemplo, ideas de igualdad, de redistribución entre los individuos, de la defensa humanitaria de los débiles. Desde luego, también las nociones románticas han contribuido a la civilización moderna. Por ejemplo, la noción expresivista de que la realización de cada hombre es única y no puede preverse, mucho menos prescribirse por ningún otro, es parte esencial de la fe contemporánea en la libertad individual. Y podemos ver esta conexión en algunos de los teóricos reconocidos de la libertad moderna: Humboldt, Tocqueville, J. S. Mill.

Pero la corriente romántica ha sido contenida, por decirlo así, en la moderna civilización occidental. Las principales instituciones comunes reflejan, antes bien, la concepción de la Ilustración en sus ideas definidoras. Esto es obviamente cierto en las instituciones económicas. Pero no menos cierto es de las crecientes y racionalizadas burocracias, y no mucho menos obvio en las estructuras políticas, en gran parte organizadas para producir decisiones colectivas a partir de la concatenación de decisiones individuales (mediante el voto) y/o negociación entre grupos. Las principales estructuras colectivas de una sociedad industrial avanzada tienden a parecer, en su mejor aspecto, como instrumentos de producción o decisión (en su peor, como amenazantes y opresoras), cuyo valor a la postre debe medirse por el efecto

que tengan sobre el destino de los individuos. La influencia de las ideas románticas se ha dejado sentir básicamente en la definición de la realización individual, por la cual operan estas estructuras principales.

Así pues, la civilización moderna ha visto proliferar las visiones románticas de vida privada y realización, junto con una creciente racionalización y burocratización de las estructuras colectivas, y una actitud francamente explotadora hacia la naturaleza. Podemos decir que la sociedad moderna es romántica e imaginativa en su vida privada y utilitaria o instrumentalista en su vida pública efectiva. Lo que es de importancia suprema al moldear esta última no es cuáles estructuras expresa, sino cuáles practica. La tendencia de la sociedad moderna consiste en tratar estas estructuras como dominio neutral, objetivado, que deben reorganizarse para obtener su máximo efecto, aun cuando esto pueda ser contenido o aun periódicamente superado por poderosas emociones colectivas, principalmente el nacionalismo, que tiene sus raíces en el periodo romántico. Pero el predominio cotidiano de estas estructuras colectivas sobre el romanticismo privado es evidente en la explotación de imágenes románticas de realización para mantener girando las ruedas de la industria, por ejemplo, en gran parte de la propaganda contemporánea.

Por todo ello, no es de sorprender si las protestas contra la tendencia de la moderna sociedad industrial han adoptado, en diferentes maneras, estas dos aspiraciones básicas cuya primera síntesis fue lo que conocemos como romanticismo. Esto ha podido decirse tanto de las protestas de la izquierda como de la derecha. Ya han sido ampliamente observados los orígenes románticos del fascismo (en realidad, a veces demasiado desenvueltamente). Pero también el marxismo, a su propia manera, a través de su parentesco hegeliano, incorpora las aspiraciones gemelas a

la autonomía radical y la autoridad expresiva, que hoy no se plantean en nombre del individuo, sino del "ser genérico" *(Gattungswesen)* del hombre. Más adelante volveremos a esto.

Y hemos visto en la oleada de la "Nueva Izquierda" y las *contestations* "izquierdistas" que caracterizaron el término del decenio de 1960, otro intento por romper los límites de una civilización tecnológica, burocrática y capitalista por medio de una síntesis de libertad radical y expresión integral. Así, la esperanza de París en mayo de 1968 fue precisamente recuperar una libertad radical derribando las barreras que existen entre las ocupaciones (estudiantes y trabajadores) y entre las diferentes dimensiones de la vida: trabajo y juego, arte y vida cotidiana, trabajo manual e intelectual. Esta exigencia de *décloisonnement* está directamente en la tradición expresivista, y su origen ya es evidente en el rechazo de Herder de las divisiones analíticas de razón y sensibilidad, cuerpo y alma, que fueron centrales en los conceptos del hombre según la Ilustración.

Por causa de esta continuada tensión en nuestra civilización, los escritos, la música y la pintura del periodo romántico aún ejercen un poderoso atractivo sobre nosotros. Y por esta misma razón, la filosofía de Hegel tiene pertinencia e importancia.

En realidad, es pertinente en una forma en que los pensadores románticos ya no pueden serlo; pues Hegel no sólo abrazó las aspiraciones gemelas del romanticismo, sino que insistió en realizarlas de una manera que fuera totalmente transparente a la razón. Por esto, desde luego, no consideramos romántico a Hegel; en su insistencia en el papel esencial de la razón era, no menos que ellos, heredero de la Ilustración. Pero las tensiones de hoy en nuestra civilización provienen del hecho de que no podemos ni deseamos por completo abandonar la tendencia racional y tecnológica de nuestra sociedad, que procede de la Ilustración, mien-

tras que constantemente sentimos el llamado de las aspiraciones a la autonomía radical y la unidad expresiva. Un pensador que trató de combinar las tres tiene, así, algo que decirnos, que no tienen los simples protagonistas de la rebelión romántica.

Hegel es importante hoy porque sentimos recurrentemente la necesidad de una crítica de las ilusiones y deformaciones de perspectiva que brotan de las concepciones atomistas, utilitarias, instrumentales del hombre y la naturaleza, mientras que al mismo tiempo desinfle las contrailusiones románticas que continuamente generan. Porque Hegel constantemente se dedica a hacer esto, y con una excepcional profundidad y penetración, tiene algo que decirnos aun cuando su propia ontología del desenvolvimiento necesario de la razón pueda parecernos tan ilusoria a nosotros como algunas de las doctrinas que él ataca.

En las páginas siguientes intentaré, primero, ilustrar este punto en relación con la filosofía hegeliana de la historia y la política. Y después me dedicaré a examinar algunas de las razones de esta paradójica situación: por qué la filosofía de Hegel es al mismo tiempo increíble y de suprema pertinencia para nosotros. Esto nos llevará inevitablemente a una cuestión muy importante acerca de la naturaleza de la libertad.

2. LAS EXIGENCIAS DE LA RAZÓN

La filosofía hegeliana de la historia y la política está basada en su visión ontológica. De ella desarrolló Hegel cierta concepción de la dirección de la historia y de la forma del Estado plenamente realizado. Deseo examinar ahora su filosofía en este marco antes de retornar a la cuestión de la importancia actual de Hegel.

El objetivo hacia lo que todo tiende, como hemos visto en el capítulo I, es la autocomprensión del Espíritu o Razón. El hombre es el vehículo de esta autocomprensión. Pero, desde luego, la plena realización del espíritu absoluto presupone cierto desarrollo del hombre en la historia. El hombre comienza como ser inmediato, hundido en sus necesidades y afanes particulares, con sólo el más nebuloso y primitivo sentido de lo universal. Ésta es otra manera de plantear el punto de que el Espíritu está dividido inicialmente, y tiene que retornar a sí mismo. Si el hombre ha de elevarse al punto en que pueda ser vehículo de este retorno, habrá de ser transformado, pasar por un largo cultivo o formación *(Bildung)*.

Pero esto no puede ser tan sólo una alteración de su visión. Por el principio de la encarnación, toda realidad espiritual debe ser externamente realizada en el tiempo y el espacio, por lo que sabemos que todo cambio espiritual requiere un cambio de la expresión corporal pertinente. En este caso, el Espíritu sólo puede volver a sí mismo mediante la transformación de la forma de vida del hombre en la historia.

Entonces ¿cuál es la forma de vida que el hombre debe alcanzar para constituir un vehículo adecuado del Espíritu? Ante todo, debe ser una forma social. Hemos visto, en el capitulo I, cómo la experiencia de los espíritus finitos, en plural, formaba parte del plan necesario del *Geist*. Por ello, para conocerse a sí mismo en el mundo, el Espíritu debe producir una encarnación adecuada en la vida humana, en la que pueda reconocerse. "El objeto de la historia universal es que el Espíritu llegue a un conocimiento de lo que verdaderamente es, y que dé a este conocimiento expresión objetiva *[dies Wissen gegenständlich mache],* lo realice en un mundo que se halla ante él, en suma, se produzca a sí mismo como objeto para sí mismo *[sich als objectiv hervorbrin-*

ge]" (*VG,* 74). Por ello, el Estado, como suprema articulación de la sociedad, tiene un toque de lo divino, a ojos de Hegel. Para la realización de Dios (del Espíritu), el hombre ha de llegar a una visión de sí mismo como parte de una vida más general. Y esto requiere que, como ser vivo, en realidad se integre a una vida más general. El Estado es la expresión real de esa vida universal que es la encarnación necesaria (no sería inapropiado decir la "base material") para la visión de lo *Absoluto*. En otras palabras, es esencial para el progreso de Dios a través del mundo que el Estado sea, si se me permite expresar el espíritu de aquel famoso renglón de *PR* cuyos errores de traducción han causado tantas perturbaciones.[1]

Pero, desde luego, el Estado tal como comienza en la historia es una encarnación muy imperfecta de lo universal. No cualquier Estado bastará. El Estado plenamente adecuado que el Espíritu necesita para volver a sí mismo debe ser plenamente *racional*. El empleo de la palabra "razón" en este contexto, por Hegel, fue completamente original, y ayudará a aclarar esto si tratamos de situarlo en relación con hitos importantes de la tradición de la razón práctica.

Una forma reconocida de la apelación a la razón es la que se remonta hasta Platón. Aquí, "razón" se entiende como el poder por el cual vemos la verdadera estructura de las cosas, el mundo de las Ideas. Actuar de acuerdo con la razón es actuar de acuerdo con esta auténtica estructura, y equivale a actuar de acuerdo con la naturaleza.

Ahora bien, esta opinión se basaba en la idea de que existe un orden racional más grande, al cual pertenece el hombre en esencia; pues si el hombre es vida racional, y ser racional es estar conectado con este orden superior, al tener una verdadera visión de él entonces el hombre sólo puede ser él mismo al estar conec-

tado con este orden. Un aspecto importante de la revolución del siglo XVII es su rechazo de este concepto del orden al que el hombre pertenece, en favor de la idea de un sujeto que se definía a sí mismo.

Pero esta nueva visión hizo surgir un nuevo concepto de orden, y por tanto un nuevo tipo de llamado a la razón y la naturaleza. El hombre fue definido ahora como sujeto capaz de pensamiento y decisión racional, y también como sujeto de ciertos deseos. Una corriente importante del pensamiento moderno, en contraste con la tradición que viene desde Platón y Aristóteles, toma estos deseos como datos para el razonamiento moral; no se les puede juzgar en el tribunal de la razón. Uno de los primeros protagonistas más importantes de esta opinión es Hobbes, pero se ha continuado en los pensadores utilitarios del siglo XVIII. Ahora, razón llega a significar "cálculo", y la razón práctica es el cálculo inteligente de cómo abarcar fines que están más allá del arbitrio de la razón.

Ésta fue una faceta del legado de Hobbes. Razón y naturaleza fueron destronados como criterios últimos. No había ya un orden de cosas normativo, evidente en la naturaleza de la que el hombre formaba parte, por lo cual el motivo de la obligación pudo encontrarse en la naturaleza. Antes bien, la obligación política quedó afincada en una decisión, someterse a un soberano, dictada por la prudencia (la razón calculadora). Para un sujeto autodefinido, la obligación sólo podría ser creada por su propia voluntad. De allí la gran importancia del mito del contrato original.

Pero esta nueva opinión también pudo presentarse de otra manera. El hombre, como sujeto de deseos, tenía un gran objetivo de segundo orden: que los deseos de primer orden fueran satisfechos. Su satisfacción era lo que significa "felicidad" (Hob-

bes), que por tanto recibió un significado totalmente distinto del que había tenido en la tradición aristotélica. Pero entonces, fuese cual fuese el efecto que la educación (el artificio) tuviera al moldear el detalle de nuestros deseos de primer orden, podríamos decir que por naturaleza e inevitablemente los hombres desean la felicidad.

Ahora bien, si un cálculo inteligente puede mostrar cómo moldear los hombres y las circunstancias de tal modo que los hombres alcancen la felicidad, y todos ellos la logren unidos y compatiblemente entre sí, entonces, ¿no es éste el objetivo supremo, de acuerdo con la razón (del cálculo inteligente) y la naturaleza (el deseo universal de felicidad)?

Hay aquí un nuevo concepto del orden. En lugar de considerar que la naturaleza expresa un orden significativo, que debe explicarse en términos de Ideas, la vemos como un conjunto de elementos cuyas relaciones pueden explicarse en términos de una causación eficiente. El orden (contra el desorden) en las cosas no consiste en que encarnen las ideas subyacentes, sino antes bien, en su *engranaje* sin conflicto ni deformación. Aplicado al ámbito humano, esto significa que el hombre llega a realizar el orden natural cuando la compañía de sujetos anhelantes llega a alcanzar la satisfacción plena (la felicidad), cada uno compatiblemente con todos los demás. La perfecta armonía de los deseos es el objeto que la naturaleza y la razón prescriben al hombre.

Pero surge una tercera concepción de la razón como criterio de la acción, para desafiar la visión utilitaria de fines del siglo XVIII, y ésta es la autonomía moral radical de Kant. Esta visión comienza, en un sentido, con Rousseau, a quien Hegel atribuye el crédito. Constituye una reacción contra la identificación utilitaria del bien con el interés y de la razón con el cálculo. Desea fundar nuestra obligación en la voluntad, pero en un sentido mucho

más radical que Hobbes. Éste afincaba la obligación política en una decisión de someterse a un soberano. Pero esta decisión era dictada por la prudencia, por lo que podemos ver el motivo de la obligación en Hobbes como deseo universal de evitar la muerte. De allí la "primera ley de la naturaleza" que es "esforzarse por la paz". A la postre, ciertos hechos naturales que nos afectan, nuestros deseos y aversiones, desempeñan un papel crucial al decidir lo que debemos hacer, por lo que concierne a la tradición utilitaria.

El objetivo de Kant era romper completamente esta dependencia de la naturaleza, y basar el contenido de la obligación puramente en la voluntad. Se propuso hacer esto aplicando un criterio puramente formal a sus acciones en perspectiva, imperativas sobre la voluntad como racional. Y la racionalidad abarca el pensar en términos universales, y el pensar consecuentemente. Por ello, la máxima subyacente en toda acción propuesta debe ser tal que podamos universalizarla sin contradicción. Si no podemos hacerlo, entonces como voluntades racionales no podremos emprender conscientemente esta acción. Una voluntad que opere sobre este principio estará libre de todo motivo de determinación *(Bestimmungsgrund)* en la naturaleza, y por tanto será verdaderamente libre.[2] Así pues, un sujeto moral es autónomo en un sentido radical. Sólo obedece a los dictados de su propia voluntad. La razón, como voluntad racional, es ahora el criterio, pero en un tercer sentido, opuesto a la naturaleza.

Ahora bien, Hegel construye sobre todo el desarrollo que acabamos de esbozar. Reconstruirá la noción de un orden mayor al que pertenece el hombre, pero sobre una base enteramente nueva. Por tanto, apoya plenamente el moderno rechazo del orden significativo de naturaleza, tal como se vio en la Edad Media y principios del Renacimiento. Estas visiones del orden lo veían

como, a la postre, dado por Dios. La jerarquía de los seres era la última, y no podía ser explicada ni justificada en adelante, y al hombre correspondía ocupar su lugar apropiado en esta jerarquía. Pero la noción hegeliana del Espíritu como libertad no puede acomodar nada simplemente dado, como ya hemos visto. Todo debe fluir, por necesidad, de la Idea, del Espíritu o de la Razón misma. Por tanto, el Espíritu deberá rebelarse, a la postre, contra todo lo simplemente dado.

Por esta razón, Hegel considera como etapa necesaria la afirmación moderna de un sujeto autodefinidor. Y ve su culminación necesaria en la radical noción kantiana de autonomía. La autonomía expresa la demanda del Espíritu de deducir todo su contenido de sí mismo, de no aceptar como obligatorio nada que sea simplemente tomado del exterior. "Para conocer lo que es verdaderamente recto, hemos de apartarnos de la inclinación, el impulso, el deseo, como de todo lo que es particular: en otras palabras, hemos de saber lo que es la voluntad como tal *[an sich]*" (*GW,* 921), y más adelante "la voluntad sólo es libre hasta el punto en que no desea nada más, nada externo, nada ajeno, pues entonces sería dependiente, sino que tan sólo se desea a sí misma, la voluntad" *(loc. cit.)*. Retoma el contraste radical entre naturaleza y Espíritu. La "sustancia" de la naturaleza material es la gravedad, pero la del Espíritu es la libertad (*VG,* 55).[3] Su libertad consiste en estar centrado en sí mismo *(in sich den Mittelpunkt zu haben)*.

La noción misma de voluntad está aunada a la de libertad. En primer lugar, el pensamiento es esencial a la voluntad. Es su "sustancia", "de modo que sin pensamiento no puede haber voluntad" (*EG,* §468, adición).

Y, al ser la expresión práctica del pensamiento, la voluntad está esencialmente destinada a ser libre. "La libertad es precisa-

mente el pensamiento mismo; todo el que rechace el pensamiento y hable de libertad no sabe lo que está diciendo. La unidad del pensamiento consigo mismo es la libertad, la libre voluntad [...] La voluntad sólo es libre como voluntad pensante" (*SW,* XIX, 528-9).

En *PR,* Hegel vuelve al mismo tema, y caracteriza la voluntad como "universalidad autodeterminante", y por tanto como libertad (§21). Es el "pensamiento que se abre paso en la voluntad". Hegel repite aquí que "sólo como inteligencia pensante es la voluntad genuinamente una voluntad, y libre". En el curso de la misma nota de este párrafo asesta un golpe a las teorías románticas de la libertad que "quieren excluir al pensamiento y remiten al sentimiento, al corazón, al ánimo y a la inspiración". Esta voluntad libre también es verdaderamente infinita, puesto que su objeto no es un otro, ni una barrera a ello (§22), "desaparece, por consiguiente, toda relación de dependencia de cualquier otra cosa" (§23), y es universal (§24).

Esta voluntad, que es determinada puramente por sí misma, y, por tanto, por el pensamiento o la racionalidad, es el criterio último de lo que es justo. Es designada "el campo del derecho" *(der Boden des Rechts)* en *PR* (§4). Y por tanto, es el principio básico del Estado plenamente realizado. Se da crédito a Rousseau por haber sido el primero en captar este principio decisivo: "Ha tenido el mérito de haber sostenido como fundamento del Estado un principio que, no sólo por su forma (como, por ejemplo, la tendencia a la sociabilidad, la autoridad divina), sino por el contenido, es pensamiento, esto es, el pensamiento mismo o sea la voluntad" (*PR,* §258). Pero aun cuando edificando sobre Kant, Hegel da a este principio de autonomía un giro enteramente nuevo. De él genera una nueva variante del orden mayor, que esta conciencia moderna empezó por rechazar. De esta manera,

cree haber superado el difícil dilema con el que tropezaba la teoría de Kant.

El problema del criterio de racionalidad de Kant es que ha comprado la autonomía radical al precio del vacío. Una vez explicado, podemos ver cómo el criterio platónico de la razón funciona para seleccionar algunas cosas como justas y otras como injustas, aun cuando podamos estar en desacuerdo con él y rechazar toda su base ontológica. Lo mismo puede decirse del criterio utilitario; pero Kant trató de no apelar a la forma en que las cosas son, ya fuese a un orden de ideas o a una constelación de deseos *de facto*. El criterio de lo justo será puramente formal. Kant pensó que esto le daba una teoría viable porque creyó que el criterio formal en realidad debía regir algunas acciones y descartar otras. Pero los argumentos con este efecto son muy endebles, y en cuanto perdemos fe en ellos, nos quedamos con un criterio que no tiene filo, que no puede permitir nada como una acción moralmente posible. La autonomía moral ha sido comprada al precio de la vacuidad.

Ésta es la crítica que Hegel no se cansa de hacer a Kant. Pero afirma resolver el dilema de Kant, porque mostrará cómo el contenido completo del deber se deduce de la idea misma de la propia libertad. Pero antes de pasar adelante para ver esto con mayor detalle, debemos notar cómo este reproche de vacuidad es central en la crítica de Hegel a Kant, y a toda la época revolucionaria.

Como Kant sólo tiene una noción formal de libertad, no puede derivar de ella su noción de la política. Su teoría política termina tomando prestado de los utilitarios. Su aportación, podemos decir, es la visión utilitaria de una sociedad de individuos, cada uno de los cuales busca la felicidad a su propia manera. El problema de la política es encontrar una manera de limitar la li-

bertad negativa *(Willkür)* de cada uno para que pueda coexistir con la de todos los demás según una ley universal. En otras palabras, la noción radical de libertad de Kant, siendo puramente formal y por tanto vacua, no puede generar una nueva visión sustantiva de la política en que se realizaría, que esté fundada en los objetivos derivados intrínsecamente de la naturaleza a partir de la voluntad misma *("der Wille [...] als an und für sich seiender, venünftiger [...]")* que así fuese incondicionalmente válida para los hombres. Por tanto, la teoría política de Kant ha de tomar prestado su contenido de la naturaleza, por decirlo así. Comienza a partir de los hombres como individuos que buscan objetivos particulares, y las demandas de moral y racionalidad, es decir, universalidad, sólo entran como restricciones y limitaciones *(Beschränkungen)* impuestas desde fuera a estas formas individuales. La racionalidad no es inmanente, sino que es una universalidad externa, formal, que sólo exige que sea compatible la libertad negativa de todos los individuos (*PR* §29).

Así pues, aunque Kant comienza con una concepción radicalmente nueva de la moral, su teoría política es decepcionantemente familiar. No nos lleva mucho más allá del utilitarismo, ya que su problema principal sigue siendo el de armonizar las voluntades individuales.

Esto es, sin duda, un poco injusto para Kant, como más adelante lo notaremos. Pero aún parece más injusto para Rousseau, que es unido a Kant como blanco de la misma crítica, tanto en este párrafo (§29) como en otras partes.[4] En §258, Hegel se queja de que Rousseau aún ve la voluntad como voluntad individual, y no piensa en la voluntad general como "el elemento absolutamente racional de la voluntad" *(das an und fur sich Vernünftige des Willens),* sino tan sólo como el elemento común *(das Gemeinschaftliche)* que surge de las conciencias individuales conscientes. El

resultado es que el Estado se basa, a la postre, en arbitrarias decisiones y consentimientos *(Willkür, Meinung und beliebige ausdrückliche Einwilligung)*.

Tal como está, ciertamente esto no hace justicia a Rousseau. Su *volonté générale* ciertamente pretendía ser más, y ser distinta del elemento común de la voluntad particular de cada quien, y la tarea del contrato no consistía en poner de acuerdo todas estas voluntades particulares. Pero encontramos una clave de aquello que está buscando Hegel en la referencia en ambos párrafos (§§29, 258) a la terrible destrucción causada por la Revolución francesa, que allí, como en cualquier otra parte, Hegel considera que siguió lógicamente los principios de Rousseau.

Pues, en realidad, la vacuidad de la libertad formal puede tener un resultado totalmente distinto del que antes se atribuyó a Kant. Vimos aquí la teoría de la autonomía que tenía que remitirse al utilitarismo para definir el problema de la vida política. Pero es posible que los teóricos de la autonomía radical sientan esta falla, y anhelen una sociedad que vaya más allá de la lucha y el compromiso de las voluntades particulares y alcance una integral expresión de libertad. Éste es el afán de "libertad absoluta" que Hegel describió en la *PhG,* y que vio en el periodo jacobino del Terror revolucionario.

Pero la maldición de la vacuidad también amenaza esta empresa. Su objeto es fundar la sociedad, no sobre un interés particular o sobre un principio positivo tradicional, sino tan sólo sobre la libertad. Pero ésta, siendo vacía, no aporta una base para una nueva estructura articulada de la sociedad. Tan sólo ordena la destrucción de las articulaciones existentes y de las nuevas que amenacen con surgir. Así, el afán de libertad absoluta se convierte en furia de destrucción, "y el experimento terminó en el máximo de crueldad y terror" (§258).

Sin embargo, parece extraño vincular este Terror, que sacrificaba el individuo a la voluntad general, con una teoría que, según se dice, aún define la voluntad como individual. Pero creo que en realidad Hegel tendía a otra cosa, no muy claramente puesta en estos pasajes. Es que Rousseau y Kant, y los protagonistas tanto revolucionarios como liberales de la autonomía radical, todos ellos definieron la libertad como libertad *humana,* la voluntad como voluntad *humana*. Hegel, en cambio, creía haber demostrado que el hombre alcanza su identidad básica al verse a sí mismo como vehículo del *Geist*. Si la sustancia de la voluntad es el pensamiento o la razón, y si la voluntad sólo es libre cuando no sigue más que a su propio pensamiento, el pensamiento o la razón en cuestión no resulta ser tan sólo del hombre, sino, en cambio, del espíritu cósmico que plantea al universo.

Esto transforma la situación. La vacuidad que viciaba la teoría de la autonomía radical ha quedado superada. El dilema de la libertad radical puede replantearse sucintamente de esta manera: si la libertad ha de renunciar a toda heteronomía, a toda determinación de la libertad por deseos particulares, principio tradicional o autoridad externa, entonces la libertad parece incompatible con cualquier acción racional; pues no parece haber quedado ningún motivo para la acción que no sea absolutamente vacuo, es decir, que en realidad admitiera unas acciones y otras no, y que no sea también heterónomo.

Pero todo cambia si la voluntad cuya autonomía deben realizar los hombres no es la del hombre solo, sino la del *Geist*. Su contenido es la Idea, que produce de sí misma un mundo diferenciado. Así pues, ya no hay una falta de motivos determinantes de acción. Dicho de manera sucinta, la voluntad racional libre de Hegel escapa de la vacuidad porque, a diferencia de la de Kant, no sigue siendo sólo universal, sino que produce, de sí misma,

un contenido particular. Pero ésta es su prerrogativa como sujeto cósmico. Es la Idea absoluta la que despliega un mundo diferenciado. La voluntad racional humana encuentra un contenido, no despojándose de toda particularidad en su intento por alcanzar una libertad y universalidad que sólo pueden ser formales, sino descubriendo sus nexos con la razón cósmica, y por tanto llegando a discernir qué aspectos de nuestras vidas como seres particulares reflejan lo verdaderamente concreto universal, que es la Idea. Lo que la razón y la libertad ordenan a la voluntad del hombre es fomentar y sostener esa estructura de cosas que así se revela como la expresión adecuada de la Idea.

Esto significa, primero, como hemos visto antes, que la sociedad debe ser tal que los hombres se relacionen con ella, como con la vida general en que están inmersos. En otras palabras, las exigencias de la libertad en esta interpretación nos llevan más allá de las formas atomistas de liberalismo en que el individuo y sus objetivos eran de importancia suprema, y la tarea de la sociedad es permitir su realización junto con las de los demás.

Y esto, a su vez, dicta cierta estructura a la sociedad. Debe ser tal que los varios momentos del Concepto, unidad inmediata, separación y unidad mediata, todos alcancen plena y compatible expresión. En su *PR* da Hegel contenido concreto a este requerimiento al parecer abstracto, que se convierte en motivo de la articulación esencial del Estado en "estamentos" *(Stände)* y en niveles de sociedad (familia, sociedad civil, Estado).

Así pues, las demandas de la razón son que los hombres vivan en un estado articulado de acuerdo con el Concepto, y que se relacionen con él no sólo como individuos cuyos intereses son servidos por esta maquinaria colectivamente establecida sino, más esencialmente, como participantes en una vida más general. Y esta vida más general merece su lealtad porque es expresión del

fundamento mismo de las cosas, el Concepto. En realidad, se ha dado un contenido muy concreto a la libertad.

Pero, en ello, Hegel ha realizado un extraordinario *tour de force*. Pues esta relación del hombre con la sociedad es paralela a la premoderna. Antes de la revolución de la subjetividad moderna, los hombres eran inducidos a reverenciar las estructuras de su sociedad: monarquía, aristocracia, jerarquía eclesiástica o la que fuese, por el motivo de que reflejaban la voluntad de Dios o el orden del ser, en suma, el fundamento de las cosas a las que el hombre debe su lealtad última. Había que obedecer al rey porque era el ungido de Dios; más aún, era la expresión, en la política, de lo que Dios era en el universo. Ahora, este modo de pensar retorna de la manera más sorprendente, creciendo a partir de la expresión más extrema de la moderna subjetividad autodefinidora, la noción radical de autonomía.

No es de sorprender que Hegel haya sido difícil de clasificar de acuerdo con la gama liberal/conservadora. Pues rehabilita la noción de un orden cósmico como piedra angular de la teoría política; habla del Estado como divino. Y en este tipo de cosas pensamos como marca del pensamiento conservador, hasta reaccionario. Pero este orden es totalmente distinto del de la tradición. No hay en él nada que no esté trasparentemente dictado por la propia razón. Así, no es un orden más allá del hombre, que éste simplemente tenga que aceptar. Antes bien, es uno que fluye de su propia naturaleza debidamente entendida. Por tanto, está centrado en la autonomía, ya que ser gobernado por una ley que emana de uno mismo es ser libre. Así pues, el orden da un lugar central al individuo autónomo, racional. La teoría política de Hegel es sin precedente ni paralelo. El intento de clasificarla con marbetes liberales o conservadores sólo puede conducir a risibles errores de interpretación.[5]

Así pues, la respuesta de Hegel a la vacuidad de la teoría moral kantiana consiste en deducir el contenido del deber a partir de la idea de libertad. Pero ésta es una operación factible porque no está hablando Hegel de la idea de una libertad simplemente humana, sino antes bien, de la idea cósmica. De aquí puede derivar la noción del tipo de sociedad a la que deben pertenecer los hombres. Y es esta visión de la sociedad la que entonces puede dar contenido concreto a la obligación moral que nos ordena fomentar y sostener sus estructuras, y vivir de acuerdo con sus preceptos. La moralidad sólo ha recibido un contenido mediante la noción de una sociedad plena. Así, "una teoría de los deberes, inmanente y consecuente, no puede ser otra sino el desarrollo de las relaciones que son necesarias en el Estado en virtud de la idea de la libertad y por lo tanto, reales en toda su amplitud" (*PR,* §148).[6]

Por tanto, la racionalidad se convierte en criterio sustantivo para Hegel, tanto en la moral como en la política, y esto de una manera original suya. Su concepto tiene ciertas afinidades con Platón, ya que abarca la idea de un orden cósmico. Pero también debe mucho a Kant, ya que está edificado sobre el requerimiento de una autonomía radical, de que la voluntad no debe obedecer más que a sí misma, a su propia racionalidad inmanente. Como hemos visto, de alguna manera logra combinar ambas, y en esto consiste su notable originalidad.

Como el criterio de racionalidad se aplica a la política de Hegel, es muy complejo. Tiene algunas de sus aplicaciones en común con el de Kant. Pues en realidad, este último es más rico en sus consecuencias para la teoría política de lo que Hegel algunas veces reconoce.[7]

Ante todo, la racionalidad requiere que el hombre sea tratado como sujeto racional, en la formulación de Kant como fin, y no

sólo como medio. Y en términos políticos, esto significa que el Estado moderno debe reconocer los derechos del individuo autónomo. No puede aceptar la esclavitud. Debe respetar la propiedad, la conciencia (*PR,* §137), la libre elección de una carrera (§206), de confesión religiosa (§270), etcétera.

En segundo lugar, la racionalidad, aun en su formal definición kantiana, requiere que el Estado sea regido por la ley (*PR,* prefacio), y no por un capricho arbitrario; y que la ley los trate a todos por igual, lo que significa que hasta el grado en que emana de hombres, debe, en un sentido importante, emanar de todos por igual.

Éstos son los corolarios que fluyen del criterio liberal y kantiano de racionalidad. Hegel añade el suyo: que la sociedad política debe realizar y expresar la Idea.

Pero aun podemos ver lo justo de la afirmación de Hegel de que el criterio de Kant no nos lleva mucho más allá de la Ilustración utilitaria. Los dos primeros principios nos dicen cómo se debe tratar a los individuos, y nos dan una caracterización general y formal de la sociedad buena; que debe estar basada en la ley. Pero sólo el tercer criterio, el de Hegel, nos capacita a derivar la forma real que debe tomar esta sociedad. La teoría moral kantiana permanecía al borde la política, por decirlo así, fijando límites más allá de los cuales no habían de pasar estados ni individuos. En contraste, para Hegel, la moral sólo puede recibir un contenido concreto en la política, en el diseño de la sociedad que hemos de fomentar y sostener.

Este conjunto de obligaciones que hemos de fomentar y sostener para una sociedad fundada en la Idea es lo que Hegel llama *Sittlichkeit*. Esto ha sido traducido de varias maneras como "vida ética", "ética objetiva", "ética concreta", pero ninguna traducción puede captar el sentido de este término del arte, y yo me

propongo usar aquí el original. *Sittlichkeit* es el término alemán utilizado para "ética", con el mismo tipo de origen etimológico, en el término *Sitten,* que podemos traducir como "costumbre". Pero Hegel le da un sentido especial, en contraste con *Moralität* (que, desde luego, tiene un paralelo origen etimológico en *mores,* aun cuando, siendo latino, no sería evidente para los lectores alemanes).

La *Sittlichkeit* se refiere a las obligaciones morales que yo tengo hacia una comunidad viva de la que formo parte. Estas obligaciones se basan en normas y usos establecidos, y por ello la raíz etimológica de *Sitten* es importante para el empleo que le da Hegel.[8] La característica decisiva de la *Sittlichkeit* es que nos ordena producir lo que ya es. Ésta es una manera paradójica de plantearlo, pero en realidad la vida común que es la base de mi obligación *sittlich* ya está en existencia. Y en virtud de que es un asunto vivo tengo estas obligaciones; y mi cumplimiento de estas obligaciones es lo que la sostiene y la mantiene viva. Por tanto, en la *Sittlichkeit* no hay brecha entre lo que debe ser y lo que es, entre *Sollen* y *Sein*.

De *Moralität* puede decirse lo contrario. Tenemos aquí una obligación de realizar algo que no existe. Lo que debe ser contrasta con lo que es. Y conectada con esto, la obligación me es impuesta, no en virtud de ser parte de una más grande vida comunitaria, sino como voluntad racional individual.

La crítica hegeliana a Kant puede ponerse de esta manera: Kant identifica la obligación ética con la *Moralität,*[9] y no puede ir más allá. Pues presenta una noción abstracta, formal, de la obligación moral, que se impone al hombre como individuo y que, siendo definida en contraste con la naturaleza, se encuentra en interminable oposición con lo que es.

Podemos ver cómo todos los reproches de Hegel a la filosofía moral de Kant están sistemáticamente conectados. Como se quedó con una noción puramente formal de razón, no pudo aportar un contenido a la obligación moral. Como no pudo aceptar el único contenido válido, que proviene de una sociedad viva a la que pertenecemos, siguió siendo una ética del individuo. Y como retrocede ante esa vida más general de la que somos parte, vio el derecho como algo opuesto para siempre a lo real; moralidad y naturaleza se encuentran siempre en pugna.

La doctrina de la *Sittlichkeit* es que la moral alcanza su plenitud en una comunidad. Esto da a la obligación su contenido definitivo, a la vez que la realiza, de modo que la brecha entre *Sollen* y *Sein* queda colmada. Hegel comenzó, como vimos, siguiendo a Kant al distinguir la voluntad y la libertad de la naturaleza. Pero la realización de la libertad es cuando la naturaleza (aquí la sociedad, que comenzó en forma burda y primitiva) es ganada por las demandas de la razón.

Como la realización de la Idea requiere que el hombre sea parte de una vida mayor en una sociedad, la vida moral alcanza su realización culminante en la *Sittlichkeit*. Esta realización suprema es, desde luego, un logro; no está presente en toda la historia; y hasta hay periodos en que la vida pública ha estado tan vacía de Espíritu, que la *Moralität* expresa algo superior. Pero la realización de la moralidad aparece en una realizada *Sittlichkeit*.

La realización plena de la libertad requiere una sociedad, por la aristotélica razón de que una sociedad es la mínima realidad humana autosuficiente. Al colocar la *Sittlichkeit* en la cúspide, Hegel está siguiendo —conscientemente— a Aristóteles; y al seguir a Aristóteles, también al antiguo mundo griego. Pues la última vez que el mundo vio una *Sittlichkeit* sin esfuerzo, no dividida, fue entre los griegos. La noción hegeliana de *Sittlichkeit* es,

en parte, expresión de aquella unidad expresiva que toda su generación vio en la *polis* griega, donde —se creía— los hombres habían visto la vida colectiva de su ciudad como esencia y significado de sus propias vidas, habían buscado su gloria en esa vida pública, sus recompensas en el poder y la reputación dentro de ella, y la inmortalidad en su recuerdo. Era su expresión de aquella *vertu* que Montesquieu había visto como fuente de repúblicas. En común con su generación, reconoció que la *Sittlichkeit* se había perdido para siempre en su forma original pero, como muchos de sus contemporáneos, aspiró a verla renacer de una nueva manera.

3. LA SUSTANCIA ÉTICA

La idea de que nuestra existencia moral más elevada y completa es aquella que sólo podemos alcanzar como miembros de una comunidad, obviamente nos lleva más allá de la teoría del contrato del moderno derecho natural, o del concepto utilitario de la sociedad como instrumento de la felicidad general. Pues estas sociedades no son foco de obligaciones independientes, y mucho menos las mayores exigencias que pueden hacerse a nosotros. Su existencia simplemente da una forma particular a obligaciones morales preexistentes, por ejemplo, el cumplir las promesas, o el fomento de la mayor felicidad del mayor número. La doctrina que coloca la *Sittlichkeit* como cúspide de la vida moral requiere una noción de sociedad como gran vida comunitaria, para recordar la expresión usada antes, en que el hombre participa como miembro.

Ahora bien, esta noción desplaza el centro de gravedad, por decirlo así, del individuo a la comunidad, que es considerada como sede de la vida o subjetividad, de la cual son fases los indivi-

duos. La comunidad es una encarnación del *Geist,* y una encarnación más plena y sustancial que el individuo. Esta idea de una vida subjetiva más allá del individuo ha sido causa de mucha resistencia a la filosofía de Hegel. Pues ha parecido al sentido común, al menos al del mundo anglosajón (nutrido por cierta tradición filosófica), enormemente extravagante en un sentido especulativo, y moralmente muy peligrosa en sus consecuencias "prusianas" o aun "fascistas", considerando que sacrifica al individuo y su libertad en aras de alguna "superior" deidad comunal. Por tanto, antes de ir más allá, examinemos esta noción de la sociedad y la relación de los individuos con ella. En realidad, veremos que la noción hegeliana del *Geist* objetivo no carece de dificultad; pero la extravagancia no está donde la atomista mentalidad del mundo empirista pensó que estaba.

Hegel se vale de un buen número de términos para caracterizar esta relación del hombre con la comunidad. Uno de los más comunes es "sustancia". El Estado, o el pueblo, es la "sustancia" de los individuos. Esta idea es claramente expresada en la *Enciclopedia*.

> La sustancia que se sabe libremente, en que el deber ser absoluto es, además, ser, tiene su realidad como espíritu de un pueblo. La escisión abstracta de este espíritu es el aislamiento en personas de cuya independencia constituye el poder íntimo dominador y la necesidad. Pero la persona, como inteligencia pensante, sabe la sustancia como su esencia propia, cesa en tal disposición de ánimo de ser un accidente de ella; por una parte la contempla como su objeto final absoluto en la realidad, como un más allá alcanzado; y por la otra, mediante su actividad la produce, pero la produce como algo que más bien simplemente es (*EG,* §514).[10]

Podemos ver aquí al término una referencia a ese rasgo básico de la *Sittlichkeit,* que aporta un objetivo que es al mismo tiempo algo ya realizado, que es creado y sin embargo es. Pero lo que hemos de notar aquí es el conjunto de los conceptos relacionados que ayuda a explicar la "sustancia". La comunidad, dice Hegel, también es "esencia" y también "objetivo final" para los individuos.

La noción que hay más allá de "sustancia" y "esencia" es que los individuos sólo son lo que son por ser inherentes a la comunidad. Esta idea aparece en un pasaje de *VG:* "Todo lo que el hombre es lo debe al Estado; sólo en él puede encontrar su esencia. Todo el valor que tiene un hombre, toda su realidad espiritual, sólo los tiene a través del Estado" (111). O, más directamente: "El individuo es individuo en esta sustancia… nadie puede ir más allá [de ella]; ciertamente puede separarse de otros individuos particulares, pero no del *Volksgeist"* (*VG,* 59-60).

La noción que hay tras este "objetivo final" *(Endzweck)* parece ser más siniestra, pues al parecer implica que los individuos sólo existen para servir al Estado como algún implacable Moloch. Tal parece que éste es, aún más claro, el mensaje de *PR,* §258: "Esta unidad sustancial como absoluto e inmóvil fin de sí misma, es donde la libertad alcanza la plenitud de sus derechos, así como este fin último tiene el más alto derecho frente a los individuos, cuyo deber supremo es el de ser miembros del Estado". Pero esta versión se basa en un grave error de interpretación. Hegel niega que el Estado exista para los individuos. En otras palabras, rechaza la idea utilitaria de la Ilustración, en el sentido de que el Estado tan sólo tiene una función instrumental, que los fines a los que debe servir son los de los individuos. Pero en realidad no puede aceptar la proposición inversa.

> El Estado no está allí para los ciudadanos; diríamos que es el objetivo y que ellos son sus instrumentos. Pero esta relación de fines y medios es aquí totalmente inapropiada; pues el Estado no es algo abstracto, que se encuentre en contra de los ciudadanos; por el contrario, ellos son momentos, como en la vida orgánica, donde ningún miembro es fin y ninguno medio […] la esencia del Estado es la vida ética *[die sittliche Lebendigkeit]* (*VG,* 112).

Antes bien, vemos aquí la noción de fines y medios ceder ante la imagen de un ser vivo. El Estado o la comunidad tiene una vida superior; sus partes están relacionadas como las partes de un organismo.[11] El individuo no está sirviendo a un fin separado de sí mismo; antes bien, está sirviendo a un objetivo superior que es

la base de su identidad, pues sólo es individuo si se encuentra en esta vida superior. Hemos llegado más allá de la oposición de meta propia y meta de otro.

Hegel añade a esta noción de la comunidad como viva la de la comunidad como "autoconciencia". Y es esto, junto con el uso de las palabras *Geist* y *Volksgeist,* lo que ha hecho surgir la idea de que el estado hegeliano, o su comunidad, es un superindividuo. Pero en el pasaje de *VG* en que introduce el término "autoconciencia", Hegel deja en claro que no está hablando de él en relación con *Volksgeister* en el sentido que aplicaba a los individuos. Antes bien, es un "concepto filosófico" (61). Como cualquier *Geist* mayor que el individuo, tiene sólo existencia mediante el vehículo de sujetos concretos individuales.[12] Así pues, no es un sujeto como ellos.

Pero, ¿por qué desea hablar Hegel de un espíritu que es mayor que el del individuo? ¿Qué significa decir que el individuo es parte de una vida superior, inherente a ella, y que sólo es lo que es al ser esto?

Estas ideas sólo parecen misteriosas por causa del poderoso imperio que sobre nosotros ejercen los prejuicios atomistas, que han sido muy importantes en el pensamiento y la cultura modernos. Podemos pensar que el individuo es lo que es apartado de su comunidad tan sólo si estamos pensando en el *qua* organismo. Empero, cuando pensamos en un ser humano, no simplemente pensamos en un organismo vivo, sino en un ser que puede pensar, sentir, decidir, conmoverse, responder, entrar en relaciones con otros. Y todo esto implica un lenguaje, un conjunto relacionado de medios de experimentar el mundo, de interpretar sus sensaciones, de comprender sus relaciones con otros, con el pasado, el futuro, el absoluto, etcétera. Es esta manera particular

en que se sitúa a sí mismo dentro de su mundo cultural la que llamamos su identidad.

Pero un lenguaje, y el relacionado conjunto de distinciones subyacentes en nuestra experiencia y nuestra interpretación, es algo que sólo puede crecer en una comunidad y ser sostenido por ella. En este sentido, lo que somos como seres humanos lo somos tan sólo en una comunidad cultural. Quizás una vez que hayamos crecido completamente en una cultura podamos abandonarla y aun conservar mucho de ella. Pero este tipo de caso es excepcional y, en un sentido importante, marginal. Los emigrados no pueden vivir plenamente su cultura, y siempre se ven obligados a tomar algo de las costumbres de la nueva sociedad en que han ingresado. La vida de un idioma y una cultura es una cuya sede es mayor que la del individuo. Ocurre en la comunidad. El individuo posee esta cultura, y por tanto su identidad, al participar en esta vida más general.

Cuando digo que un idioma y las distinciones relacionadas con él sólo pueden ser sostenidas por una comunidad, no sólo estoy pensando en el idioma como medio de comunicación; de modo que nuestra experiencia pueda ser enteramente privada y solamente necesitar un medio público para comunicarse del uno al otro. Antes bien, ocurre el hecho de que nuestra experiencia es lo que es, moldeada en parte por la forma en que la interpretamos; y esto tiene mucho que ver con los términos que están disponibles a nosotros en nuestra cultura. Pero hay más aún; muchas de nuestras experiencias más importantes serían imposibles fuera de la sociedad, pues se relacionan con objetos que son sociales. Por ejemplo, tales son la experiencia de participar en un rito, o de tomar parte en la vida política de nuestra sociedad, o de regocijarnos por la victoria de nuestro equipo local, o el duelo nacional por un héroe fallecido, etcétera. Todas estas expe-

riencias y emociones tienen objetos que son esencialmente sociales y que no existirían fuera de (esta) sociedad.

Así, la cultura que vive en nuestra sociedad formula nuestra experiencia privada y constituye nuestra experiencia pública, que a su vez interactúa profundamente con la privada. De modo que no es una proposición extravagante decir que somos lo que somos en virtud de participar en la vida general de nuestra sociedad, o al menos estar inmersos en ella, si nuestra relación con ella es inconsciente y pasiva, como a menudo sucede.

Pero, desde luego, Hegel está diciendo algo más que esto. Pues esta inevitable relación con la cultura de mi sociedad no excluye la enajenación más extrema. Ésta se presenta cuando la experiencia pública de mi sociedad deja de tener algún significado para mí.

Lejos de querer negar esta posibilidad, Hegel fue uno de los primeros en desarrollar una teoría de la enajenación. La idea es que los objetos de experiencia pública —rito, festival, elección, etcétera— no son como los hechos de la naturaleza, pues no son enteramente separables de la experiencia que hacen surgir. Están parcialmente constituidos por las ideas e interpretaciones subyacentes en ellos. Una práctica social determinada, como votar en la *ecclesia,* o en una elección moderna, es lo que es por causa de un conjunto de ideas y significados comúnmente entendidos, por los cuales el depositar piedras en una urna, o marcar boletas de papel, cuenta como la toma de una decisión social. Estas ideas acerca de lo que está ocurriendo son esenciales para definir la institución. Son esenciales si habrá *votación* allí, y no alguna otra actividad totalmente distinta que pudiese llevarse a cabo poniendo piedras en las urnas.

Ahora bien, estas ideas no son universalmente aceptables, ni siquiera comprensibles. Abarcan cierta visión del hombre, la so-

ciedad y la decisión, por ejemplo, que puede parecer maligna o ininteligible a otras sociedades. Tomar una decisión social por votación implica que es justo, apropiado e inteligible levantar la decisión comunitaria a partir de una concatenación de decisiones individuales. En algunas sociedades, como muchas tradicionales sociedades de aldea por todo el mundo, las decisiones sociales sólo pueden (o pudieron) ser tomadas por consenso. Un procedimiento de decisión atomista de esta índole es equivalente a disolver el nexo social. Sea lo que fuere, no puede ser una decisión *social*.

Así pues, cierta visión del hombre y de su relación con la sociedad está incluida en algunas de las partes e instituciones de una sociedad, de tal manera que podemos pensar que expresan ciertas ideas. Y en realidad, pueden ser la expresión única o más adecuada de estas ideas, si la sociedad no ha creado una teoría relativamente articulada y precisa de sí misma. Las ideas que subyacen cierta práctica y hacen de ella lo que es, por ejemplo, las que hacen que marcar ciertos papeles sean la toma de una decisión social, no pueden elaborarse adecuadamente en proposiciones acerca del hombre, la voluntad, la sociedad, etcétera. En realidad, acaso no se haya desarrollado todavía un idioma teórico adecuado.

En ese sentido, podemos pensar en las instituciones y prácticas de una sociedad como un tipo de idioma en que sus ideas fundamentales se expresan. Pero lo que se "dice" en este idioma no son ideas que sólo pudiesen estar en los espíritus de ciertos individuos; antes bien, son comunes a una sociedad, porque se han internado en su vida colectiva, en prácticas e instituciones que son indivisibles de la sociedad. En éstas queda objetivado, en un sentido, el espíritu de la sociedad. Son, según el término de Hegel, "espíritu objetivo".

Estas instituciones y prácticas integran la vida pública de una sociedad. En ellas se encuentran implícitas ciertas normas, que exigen que se mantengan y que se viva de acuerdo con ella. Por lo que es la votación, procedimiento concatenador de decisión social, ciertas normas acerca de la falsificación, la autonomía de la decisión individual, etcétera, fluyen inescapablemente de ella. Las normas de la vida pública de una sociedad son el contenido de la *Sittlichkeit*.

Ahora podemos ver mejor lo que Hegel significa cuando habla de las normas o fines de la sociedad como sostenidos por nuestra acción, y que sin embargo, ya están allí, de modo que el miembro de la sociedad "las crea a través de su actividad, pero como algo que, antes bien, simplemente es" (*EG,* §514). Pues estas prácticas e instituciones se mantienen tan sólo por la continuada actividad humana, y así debe ser, pues sólo la práctica viva es la que define cuál es la norma que nuestra acción futura debe tratar de sostener. Éste es especialmente el caso si aún no hay una formulación teórica de la norma, como no lo había, en opinión de Hegel, en los estados-ciudades griegas en su apogeo. El ateniense actuaba "por decirlo así, por instinto" (*VG,* 115), y su *Sittlichkeit* era una "segunda naturaleza". Pero, aun si hay una teoría, no puede sustituir a la práctica como criterio, pues es improbable que alguna formulación pueda expresar por completo lo que está implícito en una práctica social de esta índole.

Las sociedades se refieren a las formulaciones teóricas de "valor" como sus normas, y no a prácticas, cuando están tratando de alcanzar una norma irrealizada, por ejemplo, "construir el socialismo" o volverse plenamente "democráticas". Pero, desde luego, estos objetivos son del dominio de la *Moralität*. La *Sittlichkeit* presupone que las prácticas vivas son una "afirmación" adecuada de las normas básicas, aun cuando en el caso límite de la moder-

na filosofía del Estado, Hegel ve que las formulaciones teóricas están poniéndose al día. Por tanto, vemos la importancia de la insistencia de Hegel en que ese fin, buscado por la ética más elevada, ya se ha realizado. Significa que las normas superiores deben ser descubiertas en la realidad, que la realidad es racional y que hemos de apartarnos de todo intento quimérico por construir una nueva sociedad a partir de un simple esquema. Hegel se opone enérgicamente a quienes sostienen

> que una filosofía del Estado [...] tiene [...] la tarea de descubrir y promulgar otra teoría más [...] al examinar esta idea y la actividad que está de acuerdo con ella, hemos de suponer que ningún Estado o Constitución han existido nunca en el mundo, pero que hoy en día [...] hemos de comenzar de nuevo, desde el principio mismo, y que el mundo ético simplemente había estado aguardando tales proyectos, pruebas e investigaciones actuales (prólogo a *PR,* 4).

La vida más feliz del hombre y no enajenada, de que disfrutaron los griegos, es donde las normas y los fines expresados en la vida pública de una sociedad son los más importantes por los que sus miembros definen su identidad como seres humanos. Pues entonces, la matriz institucional en la que no pueden dejar de vivir no se considera como ajena. Antes bien, es la esencia, la "sustancia" del yo. "Así en el espíritu universal cada hombre tiene autocertidumbre, la certidumbre de que no encontrará nada en la realidad existente aparte de sí mismo" (*PhG,* 258). Y como la sustancia es sostenida por la actividad de los ciudadanos, pueden verla como su trabajo. "Esta sustancia es también la del trabajo *(Werk)* universal, que se crea mediante la acción de cada uno y de todos como su unidad e igualdad, porque es un Ser para Sí *(Fürsichsein),* o, el acto de hacer *(das Tun)*" (*PhG,* 314). Vivir en un Estado de esta índole es ser libre. Desaparece la oposición entre necesidad social y libertad individual. "Lo racional es necesario como lo que pertenece a la sustancia, y somos libres hasta el punto en que la reconocemos como ley y la seguimos como la sustancia de nuestra propia esencia; la voluntad objetiva y la sub-

jetiva quedan entonces reconciliadas y forman uno y sólo un todo no perturbado" (*VG,* 115).

Pero la enajenación surge cuando las metas, normas o fines que definen las prácticas o instituciones comunes empiezan a parecer impracticables o aun monstruosas, o cuando las normas son redefinidas de modo que las prácticas parecen una parodia de ellas. Un buen número de prácticas religiosas públicas han sufrido el primero de tales destinos en la historia; han "muerto" para las generaciones siguientes, y aun pueden llegar a parecer irracionales o blasfemas. Hasta el grado en que siguen siendo parte del ritual público hay una difundida enajenación en la sociedad: podemos pensar en sociedades contemporáneas como España, que sigue siendo oficialmente católica mientras que una buena parte de la población es rabiosamente anticlerical. O sociedades comunistas, que han hecho una religión pública del ateísmo, aun cuando muchos de sus ciudadanos crean en Dios.

Pero las prácticas democráticas de la sociedad occidental parecen estar sufriendo algo parecido al segundo destino en nuestros tiempos. Muchas personas ya no pueden aceptar la legitimidad del voto y de las instituciones circundantes, elecciones, parlamentos, etcétera, como vehículos de la decisión social. Han reformado su concepto de la relación del individuo y la sociedad, de modo que la mediación y la distancia que produce cualquier sistema de votación en grande escala entre la decisión individual y el resultado social parece inaceptable. Nada puede pretender ser una verdadera decisión social a la que no se llegue en una completa e intensa discusión en que todos los participantes estén plenamente conscientes de lo que está en juego. Las decisiones tomadas por representantes elegidos son tildadas de fraude, de manipulación disfrazada de consenso. Con esta redefinición de la norma de decisión colectiva (es decir, de una decisión tomada *por*

el pueblo y no sólo para él), nuestras actuales instituciones representativas empiezan a ser pintadas como impostura; y una proporción considerable de la población está enajenada de ellas.

En ambos casos, las normas tal como se expresan en las prácticas públicas dejan de contar con nuestra lealtad. Se las considera improcedentes, o se las denuncia como usurpación. Ésta es la enajenación. Cuando ocurre esto, los hombres han de volverse a otra parte para definir lo que les parece de importancia central. A veces se vuelven hacia otra sociedad, por ejemplo, hacia una comunidad religiosa más pequeña e intensa. Pero hay otra posibilidad, que tuvo gran importancia histórica a ojos de Hegel: que tomen una decisión por sí solos y definan su identidad como individuos. El individuo surge, como dice Hegel en la *VG,* cuando los hombres dejan de identificarse con la vida de la comunidad, cuando "reflexionan", es decir, se encierran en sí mismos y se consideran de mayor importancia como individuos con metas individuales. Éste es el momento de disolución de un *Volk* y su vida.

Lo que ocurre aquí es que el individuo deja de definir su identidad principalmente por la experiencia pública de la sociedad. Por lo contrario, la experiencia más significativa, que le parece la más vital, la que mejor toca el núcleo de su ser, es privada. La experiencia pública le parece secundaria, estrecha y provinciana, y no toca más que una parte de sí mismo. Si tal experiencia tratara de imponer sus pretensiones a la centralidad, como antes, el individuo entraría en conflicto con ella y habría de combatirla.

Desde luego, este tipo de cambio ha ocurrido muchas veces en la historia, pero el evento paradigmático de esta índole, para Hegel, ocurre en la disolución de la ciudad-Estado griega. Así, en la *polis* griega los hombres se identificaban con su vida pública y sus experiencias comunes. Los valores más básicos, intocables,

eran los que se encontraban encarnados en esta vida pública, y por tanto su mayor deber y virtud consistía en continuar y sostener esta vida. En otras palabras, vivían plenamente por su *Sittlichkeit*. Pero la vida pública de cada una de estas *poleis* era estrecha y provinciana. No estaba en conformidad con la razón universal. Con Sócrates surge el desafío de un hombre que no puede aceptar pasar su vida en lo parroquial, en lo simplemente dado, sino que requiere un fundamento en la razón universal. El propio Sócrates expresa una profunda contradicción, ya que acepta la idea de *Sittlichkeit,* de leyes a las que hemos de dar nuestra lealtad; también deriva esto de la razón universal. Y sin embargo, por su lealtad a la razón, no puede vivir con las verdaderas leyes de Atenas. Antes bien, las socava; persuade a los jóvenes de que no las consideren como finales, sino de que las cuestionen. Y hay que matarlo, darle una muerte que él acepta por su obediencia a las leyes.

Pero surge entonces un nuevo tipo de hombre que no puede identificarse con esta vida pública. Empieza a relacionarse principalmente no con la vida pública, sino con su propia captación de la razón universal. Las normas que ahora considera obligatorias no están sustanciadas en ninguna realidad; son ideas que van más allá de lo real. El individuo que así reflexiona está en el dominio de la *Moralität*.

Desde luego, aun el individuo autoconsciente está relacionado con alguna sociedad. Los hombres se consideran a sí mismos *qua* seres morales que pertenecen a alguna comunidad, la ciudad de los hombres y los dioses de los estoicos, la ciudad de Dios del cristiano. Pero ven esta ciudad como totalmente ajena, más allá de la ciudad terrenal. Y la comunidad real de los filósofos o creyentes en que elaboraron y sostuvieron el idioma por el cual se identificaban quedó dispersa e impotente. La vida común en que

estaba fundada su identidad como individuos racionales o temerosos de Dios quedó muy atenuada. De manera que lo más importante en la vida de un hombre fue lo que hizo o pensó como individuo, no su participación en la vida pública de una verdadera comunidad histórica.

Sea como fuere, la comunidad de los sabios, como la de los santos, no tuvo existencia externa, autosubsistente, en la historia. Antes bien, el ámbito público fue entregado a un poder privado, no justificado. Ésta es la habitual descripción hegeliana del antiguo periodo de los imperios universales que sucedieron a la ciudad-Estado, particularmente el Imperio romano. La unidad y realización de la *Sittlichkeit,* perdida para el mundo, fue traspuesta más allá de él, a la región etérea.

Entonces, ¿qué está diciendo Hegel con su tesis de la supremacía de la *Sittlichkeit,* y de la noción, afín, de la comunidad como "sustancia ética", vida espiritual en que el hombre debe tomar parte? Podemos expresar esto en tres proposiciones, en orden ascendente de discutibilidad. Primera, que lo más importante para el hombre sólo puede alcanzarse en relación con la vida pública de una comunidad, no en la privada autodefinición del individuo enajenado. Segunda, esta comunidad no sólo debe ser parcial, por ejemplo un convento o asociación privada, cuya vida está condicionada, controlada y limitada por una sociedad más general. Debe ser sinónimo de la mínima realidad humana autosuficiente: el Estado. La vida pública que expresa al menos parte de nuestras normas importantes debe ser la del Estado. Tercera, la vida pública del Estado tiene esta importancia decisiva para los hombres porque las normas e ideas que expresa no sólo son invenciones humanas. Por lo contrario, el Estado expresa la Idea, la estructura ontológica de las cosas. En último análisis, es de importancia vital porque es una de las formas indispensables en que

el hombre recupera su relación esencial con esta estructura ontológica, siendo la otra los modos de conciencia que Hegel llama "espíritu absoluto", y esta relación real mediante la vida de la comunidad es esencial para completar el retorno a la identidad consciente entre el hombre y lo Absoluto (que también significa la autoidentidad de lo Absoluto).

Obviamente, estas tres proposiciones están vinculadas. La tercera aporta la base subyacente en la primera y la segunda. Si el hombre alcanza su verdadera identidad como vehículo del espíritu cósmico, y si uno de los medios indispensables en que se expresa esta identidad es la vida pública de su sociedad política, entonces, evidentemente, es esencial que llegue a identificarse en relación con esta vida pública. Debe trascender la enajenación de una identidad privada o sectaria, ya que ésta nunca podrá vincularlo completamente con lo Absoluto.

Hay un complejo de ideas que se halla tras el uso hegeliano de términos como "sustancia", "esencia", *Endzweck, Selbstzweck,* al hablar de la comunidad. Ante todo, el conjunto de prácticas e instituciones que integran la vida pública de la comunidad expresa las normas más importantes, más centrales para la identidad de sus miembros, de modo que sólo son sostenidos en su identidad por su participación en estas prácticas e instituciones que, a su vez, se perpetúan por esta participación. En segundo lugar, la comunidad en cuestión es el Estado, es decir, una comunidad realmente autosuficiente. Y por último, esta comunidad desempeña este papel central porque expresa la Idea, la fórmula de la necesidad racional subyacente en el hombre y en su mundo.

Así, lo que es extraño y discutible en la teoría hegeliana del Estado no es la idea de una vida más general en que todos los hombres están inmersos, ni la noción de que la vida pública de una sociedad expresa ciertas ideas que, así, en cierto sentido son

las ideas de la sociedad en total y no sólo de los individuos, de modo que podemos hablar de un pueblo que tiene cierto "espíritu". Pues a lo largo de la mayor parte de la historia humana, los hombres han vivido con la mayor intensidad en relación con los significados expresados en la vida pública de sus sociedades. Sólo un atomismo exagerado pudo hacer que la condición de los hombres enajenados pareciese la inevitable norma humana.

Pero donde Hegel sí hace una afirmación considerable que no es fácil conceder es en su básica visión ontológica, que el hombre es el vehículo del espíritu cósmico, y el corolario, que el Estado expresa la fórmula subyacente de necesidad por la cual este espíritu plantea el mundo.

En otras palabras, la idea de un *Volksgeist* es bastante inteligible: el espíritu de un pueblo cuyas ideas se expresan en sus instituciones comunes, por las cuales definen su identidad. Y algo similar es esencial si hemos de comprender lo que ha ocurrido en la historia humana. Lo que es más difícil conceder es la tesis de que los hombres —y por tanto, a su propia manera, estos *Volksgeister*— son vehículos de un espíritu cósmico que está retornando a la autoconciencia por medio del hombre.

Así pues, no hay una doctrina hegeliana especialmente extraña de un sujeto superindividual de sociedad, como a menudo se ha creído. Sólo hay una doctrina muy difícil de un sujeto cósmico cuyo vehículo es el hombre. Esto está entrelazado con una teoría del hombre en sociedad que, por sí misma, está lejos de ser inverosímil o extraña. De hecho, es muy superior a las concepciones atomistas de algunos de los liberales adversarios de Hegel.

Así, el Estado plenamente racional será aquel que exprese en sus instituciones y prácticas las ideas y normas más importantes que sus ciudadanos reconozcan, y por las cuales definan su identidad. Y éste será el caso por que el Estado expresa las articula-

ciones de la Idea, que el hombre racional llega a ver como fórmula de necesidad subyacente en todas las cosas, y que está destinada a llegar a la autoconciencia en el hombre. De tal manera el Estado racional restaurará la *Sittlichkeit,* encarnación de las normas más elevadas en una vida pública. Recuperará lo que se perdió con los griegos, pero a un más alto nivel; pues el Estado plenamente desarrollado incorporará el principio de la voluntad racional individual, juzgada por criterios universales, el principio mismo que socavó y a la postre destruyó la *polis* griega.

Esta integración de individualidad y *Sittlichkeit* es un requerimiento que podemos deducir de la Idea. Pero también es la manera hegeliana de formular y responder al anhelo de su época, de unir, de alguna manera, la autonomía moral radical de Kant y la unidad expresiva de la *polis* griega. La respuesta de Hegel a este acertijo fue, como hemos visto, una combinación extraordinaria y original de la aspiración ultramoderna a la autonomía, y una visión renovada del orden cósmico como fundamento de la sociedad; una derivación, podríamos decir, del orden cósmico a partir de la idea de la propia autonomía radical, a través de un desplazamiento de su centro de gravedad, del hombre al *Geist*. Esta síntesis la consideró Hegel como objetivo de la historia. Ahora, volvámonos a ver cómo se desarrolla en la historia.

4. LAS METAS DE LA HISTORIA

Por tanto, la realización del Espíritu requiere el crecimiento de una comunidad que encarne y exprese plenamente la razón. Y como el Espíritu plantea el mundo del espacio y el tiempo para realizarse a sí mismo, esta realización y por tanto también la comunidad de la razón pueden considerarse como la meta de la historia. Así habla Hegel de ello en *La Razón en la Historia:*

> La meta es que llegue a ser sabido que [el Espíritu] se lanza hacia adelante tan sólo para conocerse a sí mismo tal como es en sí y para sí, que se lleva a sí mismo, en su verdad, a aparecer ante él: la meta es que ponga en existencia un mundo espiritual adecuado a su concepto [del mundo], que realice y perfeccione su verdad, que una religión y un Estado sean producidos por él de manera que sean adecuados a este concepto [...] (*VG,* 61).

En este pasaje, están expresados ambos lados de la meta del Espíritu en la historia: el Espíritu está tratando de llegar a un entendimiento, un conocimiento de sí mismo. Pero para ser esto ha de dar existencia a una realidad, a una comunidad espiritual que también debe ser una comunidad real (el *geistige Welt* debe estar encarnado en un *Staat*) que sea adecuada a su concepto. O, una vez más, "la meta es ésta, que el Espíritu llegue a una conciencia de sí mismo o haga al mundo congruente consigo mismo *(die Welt sich gemäss mache),* pues esto equivale a lo mismo [...]" (*VG,* 74). Así pues, la historia debe entenderse teleológicamente, como dirigida con la intención de realizar el *Geist*. Lo que ocurre en la historia tiene sentido, justificación; de hecho, la más alta justificación. Es buena, es el plan de Dios.

> El verdadero bien, la razón divina universal, también es el poder de crearse. Este bien, esta razón encuentra su más concreta representación en Dios [...] la visión de la filosofía es que ninguna fuerza prevalece sobre el poder del bien, de Dios, que prevendría que alcanzara su fin *[sich geltend zu machen]* [...] que la historia universal no exhibe nada que no sea el plan de la Providencia. Dios gobierna al mundo (*VG,* 77).

La historia es acorde a la Providencia, y la verdadera filosofía de la historia, como dice Hegel, es una teodicea.

Así, la historia alcanza su culminación en una sociedad que está en conformidad con la razón; y también podríamos decir que encarna la libertad, pues "el propósito final del mundo es la conciencia que tiene el Espíritu de su libertad, y por tanto la primera realización plena de esta libertad" (*VG,* 63).

Desde luego, esta libertad no es individual, una libertad negativa, la libertad de hacer lo que yo quiera. Es la libertad que el hombre tiene al seguir su propia esencia, la razón. Por otra parte, "la elección arbitraria *[das Belieben]* del individuo no es, precisamente, la libertad. La libertad que es limitada es un capricho

[Willkür] que se relaciona con el elemento particular de las necesidades" (*VG,* 11). Pero seguir la razón es participar en la vida más general del Estado, pues "sólo en el Estado tiene el hombre existencia racional" *(loc. cit.).* Pero el Estado plenamente racional no es la primera comunidad con que los hombres se identifican como su "sustancia". Por lo contrario, todos los acontecimientos históricos importantes ocurren en tales comunidades. Los hombres que viven fuera de un Estado, por ejemplo en sociedades tribales patriarcales, están totalmente al margen de la historia, ya sea en sus bordes o antes de que realmente comience. Lo que ocurre al fin de la historia no es una comunidad como tal, sino, antes bien, una que por primera vez es plenamente adecuada al Concepto, a la libertad y a la razón.

Por tanto, la marcha de la historia puede considerarse como la sucesión de tales comunidades, siendo las primeras expresiones muy imperfectas de lo que las posteriores llegarán a encarnar más y más adecuadamente. Hegel llama *Volksgeister* a estas comunidades históricas concretas, o pueblos, que son encarnaciones (más o menos adecuadas) del Espíritu. Son los sujetos de la historia. "El Espíritu con el que tenemos que ver aquí es el *Volksgeist"* (*VG,* 59).[13]

Así se realiza en la historia la Idea, pero por medio de etapas, y estas etapas son civilizaciones históricas, *Volksgeister.*

> La historia universal es la presentación del proceso divino, absoluto del Espíritu en sus formas superiores, de este progreso por etapas por las que llega a su verdad y conciencia de sí mismo. Las formas de estas etapas son los *Volksgeister* de la historia universal, el carácter de su vida ética, su constitución, su arte, religión y ciencia. Llevar cada una de estas etapas a su realización, tal es el afán infinito *(Trieb)* del espíritu del mundo, su empuje irresistible *(Drang),* pues esta articulación y su realización es su concepto (*VG,* 75).

La última frase señala el hecho de que esta serie de etapas es necesaria, de acuerdo con el Concepto. Es necesario para su autorrealización que el Espíritu pase de la mayor extroversión a la plena autoconciencia. Pero de la misma manera, las etapas en el

camino están fijadas por necesidad; cada una debe elaborarse a sí misma. La fuerza motora del movimiento es la contradicción, la contradicción entre la realidad externa y lo que el hombre se propone realizar. La contradicción a la postre produce una forma dada de disolución. Pero la naturaleza particular de la contradicción en esta forma determina el resultado, y por tanto, del desplome de la primera forma surge otra, específica. Habiendo resuelto la contradicción de su predecesora, cae víctima de la suya propia, y así sucesivamente a través de toda la historia.

De esta manera, la historia muestra un movimiento dialéctico, del tipo que hemos descrito antes, en el capítulo I. Pero como el punto de partida y la meta son fijados por la Idea, o sea por la necesidad, así pues, también son necesarias todas las etapas intermedias. Pues, concediendo el punto de partida y la meta, la naturaleza particular de la contradicción en la primera forma necesariamente se sigue; y de su resolución surge la segunda forma, de la cual deben seguirse la meta y la naturaleza de la segunda contradicción, y así sucesivamente. Vemos, pues, que la historia debe seguir un necesario plan dialéctico.

El plan de la historia es el de la Idea, el entendimiento filosófico de lo que es presupuesto por la filosofía de la historia. Por tanto, debe entenderse que la dialéctica de la historia refleja las etapas necesariamente conceptuales en el autodesenvolvimiento de la Idea.

Pero no es de sorprender que haya, en realidad, una holgura entre la historia y la lógica. Las relaciones conceptuales en su forma general permiten demasiadas combinaciones para formar un marco muy riguroso *a priori;* y los hechos particulares permiten demasiadas interpretaciones en conceptos de tan alto nivel como "universal", "particular", "individual", para no permitir un gran juego. Sentimos que el sistema permitiría acomodos a

cambios muy grandes en el curso de la historia si hubiésemos de descubrir súbitamente que nuestro conocimiento del pasado había sido erróneo.

Sin embargo, a pesar de esto, hay una unidad muy poderosa, y aun potencialmente convincente en el plan general de las cosas. Cuanto más nos elevamos sobre el detalle, más persuasiva parece la filosofía de la historia. Y aun cuando muy a menudo hay visiones fascinantes en el detalle de Hegel, es la armonía del detalle con el todo la que provoca dudas.

Las etapas de la historia, como lo mostró nuestra última cita, están representadas por los *Volksgeister.* Cada etapa está encarnada en cierto pueblo que se esfuerza por producir la Idea de tal etapa particular. Éste es el propósito común del pueblo; permanece enteramente absorto en esta tarea común, enteramente identificado con ella, hasta que la termina. Entonces, las cosas se separan. Sus miembros dejan de entregarse por completo, se vuelven hacia la reflexión, hacia una identidad como individuos fuera del objetivo público. Caen en la "nulidad política" (*VG,* 68).

En este pasaje, Hegel habla como si la transición de una etapa a la siguiente surgiera por la madurez y muerte natural de cada pueblo de la historia universal, y no por una contradicción interna. Pero ésta no es realmente una opinión incompatible. Habiendo desarrollado su forma particular hasta lo último, un *Volksgeist* determinado también ha llevado su inadecuación al extremo. No habiendo ya mayor desarrollo de la Idea, sólo se destaca ahora su inadecuación. Por tanto, es inevitable que los hombres abandonen este Estado y sueñen con algo más: abandonan su lealtad fundamental, es decir, pues pueden seguir viviendo felizmente en él durante algún tiempo. Sin embargo, en alguna otra parte, surge una nueva fuerza, creadora de la siguiente etapa.

Pero los hombres no captan por completo lo que están haciendo en la historia. No ven con claridad por qué abandonan una norma y abrazan otra; o, antes bien, pueden tener alguna idea clara, pero ésta no es la verdad más profunda, ya que por necesidad, los hombres de las primeras etapas de la historia no pueden entender el plan del *Geist,* como el filósofo puede hacerlo (puede hacerlo Hegel). Es aquí donde Hegel introduce su famosa idea de la astucia de la razón. La razón es representada en esta imagen "usando las pasiones de los hombres para alcanzar sus propios propósitos". Los hombres particulares y sus propósitos caen en la batalla, pero el propósito universal queda seguro, por encima de aquélla.

> No es la idea universal la que se coloca en oposición y lucha, ni se pone en peligro; se mantiene a salvo de todo ataque e intacta, en el fondo, y envía al particular de la pasión a la lucha, para desgastarse. Podemos llamar *astucia de la razón* el que la Idea haga a las pasiones trabajar para ella, de tal manera que, mientras plantea su existencia, se pierde así y padece daño (*VG,* 105).[14]

Pero esta pintoresca imagen no pretende ser tomada al pie de la letra, como si un sujeto superindividual estuviese desplegando sus herramientas para sus propios fines. Antes bien, hemos de tomar en cuenta que aun los hombres en las primeras etapas de la historia eran los vehículos del *Geist*. Tienen algún sentido, aunque nebuloso, aunque fantásticamente expresado, de las demandas del Espíritu. Por tanto, no sólo es cuestión de que la ambición individual de los hombres sea utilizada con un propósito ajeno. Antes bien, se trata de que aquellos hombres cuya ambición individual coincide con los intereses del Espíritu se sienten impulsados por un sentido de misión. Instintivamente sienten la importancia de lo que están haciendo, y también quienes les rodean, quienes se agolpan bajo sus banderas; aunque tanto el gran hombre como sus seguidores sean incapaces de expresar el significado de lo que están haciendo, o de articularlo correctamente.

Hegel utiliza la palabra "instinto" para este inconsciente reconocimiento de la importancia.

Así pues, en el pasaje antes citado acerca de la astucia de la razón, Hegel cita el caso de César, que, en realidad, cae bajo los puñales de los asesinos en cuanto ha realizado la labor del Espíritu poniendo fin a la república. Éste es un ejemplo de la razón valiéndose de instrumentos desechables. Pero en un pasaje anterior (*VG,* 89-90), dice, en relación con César, que la correspondencia de su propio objetivo con el del espíritu del mundo *(Weltgeist)* era la que le daba fuerza: "su obra fue un instinto que hizo fructificar lo que el tiempo exigía en sí y para sí". Y sigue diciendo Hegel:

> Éstos son los grandes hombres de la historia, cuyos propios propósitos particulares abarcan el contenido sustancial que es la voluntad del espíritu del mundo. Este contenido es la verdadera fuerza de su poder; se encuentra en el instinto inconsciente universal de los hombres. Se ven internamente impelidos a ello, y no tienen otro apoyo contra el que ha emprendido el alcance de esta meta como su interés, para que pudieran resistirlo. Antes bien, la gente se une bajo sus banderas; él les muestra cuál es su propia tendencia interna *[immanenter Trieb],* y la lleva adelante.

Así, la obra del *Weltgeist* se siente como un *immanenter Trieb* entre los hombres, que es simplemente "instintivo", es decir, no comprendido, y por ello la obra de la razón se realiza entre el choque de las ambiciones individuales en la historia.

Vemos, pues, que la grandeza de los individuos universales no se halla tan sólo en ser instrumentos del espíritu del mundo. También son los que primero sienten y dan expresión a lo que debe ser la siguiente etapa. En cuanto levanta sus banderas, los hombres deben seguirlos. Cuando llega el momento en que una forma está desgastada, cuando el Espíritu ha abandonado la forma imperante, es el individuo universal el que muestra el camino al que todos los hombres, en lo más hondo, aspiraban. "Son los individuos universales los que primero dicen a los hombres qué desean" (*VG,* 99).

Una vez que han articulado esta nueva forma, cobra una fuerza irresistible, aun para quienes se inclinan, por sus propios intereses, o por su juicio, en contra de ella, porque en lo más hondo no pueden dejar de identificarse con ella.

> Pues el Espíritu, que ha pasado a la siguiente etapa, no sólo es el alma de todos los individuos, sino un inconsciente sentido interno que los grandes hombres son los primeros en hacer surgir ante la conciencia de ellos. Sin embargo, es lo que realmente desean, y así ejercen sobre ellos una fuerza a la que se rinden aun contra su propia voluntad consciente; así pues, siguen a estos jefes de almas, pues sienten la fuerza irresistible de su propio espíritu interno que los confronta *(loc. cit.)*.

Una categoría como la "astucia de la razón", lejos de ser otra incomprensible, "mística" idea hegeliana, es indispensable para cualquier teoría de la historia que quiera asignar un papel a la motivación inconsciente.[15]

5. LA LIBERTAD ABSOLUTA

Volvámonos ahora a la filosofía hegeliana de la historia. El principal drama del conjunto de la historia es el que se edifica hacia el núcleo principal de la filosofía hegeliana de la política: cómo reconciliar la libertad del individuo, que sabe que es una racionalidad universal, con una *Sittlichkeit* restaurada. El principal drama de la historia queda así abierto por la descomposición de la perfecta unidad de *Sittlichkeit* en el mundo griego, el nacimiento del individuo con conciencia universal. De allí se sigue el lento desarrollo, a través de los siglos siguientes, tanto de lo individual (su *Bildung*) como de las instituciones que encarnan la *Sittlichkeit,* de modo que, a la larga, ambos pueden encontrarse en el Estado racional.

No disponemos de espacio aquí para entrar en el detalle de este desarrollo. Pero lo que es indispensable para nuestros propósitos es examinar la versión hegeliana del acontecimiento climático de su juventud: la Revolución francesa. Fue éste el hecho an-

te el cual su generación hubo de formular su filosofía política, y repensar su actitud ante la Ilustración. No es sorprendente, pues, que el concepto hegeliano de la situación moderna surja tan claramente en su versión de estos acontecimientos.

Para Hegel, el desastre del Terror jacobino, los excesos de la Revolución al descarrilarse, se deben interpretar a partir de la radical inadecuación de la Ilustración. El desarrollo del hombre moderno es una continuación del individuo racional, el sujeto de *Moralität,* que se liberó violentamente del estrecho ámbito de la antigua *polis*. Pero lo que se añade en el periodo moderno es la certidumbre de que la racionalidad rige al mundo, de que el pensamiento puede redescubrirse en el ser. Esta confianza, que a la postre proviene del cristianismo como religión de la Encarnación, ha venido desarrollándose a lo largo de los siglos desde Cristo, pero llega a una etapa cualitativamente nueva, una etapa de autoafirmación consciente, en el periodo moderno.

Este desarrollo alcanza su culminación en la Ilustración, y en su fe en la capacidad casi ilimitada de la razón humana para rehacer las condiciones de la vida del hombre de tal modo que asegure su felicidad y realización. Pero esta visión de las cosas padece de una falla fatal. Es correcto ver la unidad de razón y ser, pero totalmente erróneo atribuir simplemente esta unidad a la razón *humana*. En realidad, como sabemos, Hegel sostiene que todo lo que es fluye de la razón de una subjetividad cósmica. La confianza de la Ilustración, surgiendo de una anterior etapa de enajenación en que el mundo era considerado como un valle de lágrimas, ajeno a Dios y a la razón, ciertamente constituye un importante paso adelante. Pero sigue siendo decisivamente inadecuada en que identifica la razón soberana con la del hombre, y no con la del *Geist*. Esto tiene una decisiva consecuencia, en que la razón sigue siendo puramente formal, en que es incapaz de generar

un contenido. Hemos visto esta conexión entre lo centrado en el hombre y la vacuidad de la razón, al discutir la teoría kantiana de la moral, antes, en II.2. El hombre se propone rehacer el mundo de acuerdo con la razón, pero es incapaz de dar un contenido a este ímpetu, de establecer algún plan particular como verdaderamente dictado por la razón.

Ahora bien, el argumento de que la razón por sí sola no puede darnos una norma de acción puede ser generalmente aceptado cuando se hace en contra de la teoría moral de Kant. Pero, ¿por qué ha de ser válido el mismo punto contra la utilitaria ingeniería social de la Ilustración, que toma su punto de partida en lo que la gente desea, y en las promesas de producir felicidad? Es claro que este tipo de programa genera un contenido definido.

Pero Hegel desea afirmar que el utilitarismo no es más capaz que los kantianos principios finales de la razón, para desarrollar un plan racional de acción social. Hegel establece el punto de que el principio de utilidad evalúa las cosas extrínsecamente, por la forma en que sirve a los fines del hombre. Esto parece eminentemente racional.

Pero, ¿dónde se detendría este proceso? ¿Con los deseos *de facto* del hombre? Y, ¿por qué habríamos de detenernos aquí? Los hombres con sus deseos son, ellos mismos, hechos externos en el mundo; ¿por qué no habrían de ser evaluados también ellos extrínsecamente en interés de la "sociedad", o del futuro? Estamos en peligro de caer en un retorno absurdo, lo que Hegel llama un "mal infinito". El punto de esta crítica no sólo consiste en poner de manifiesto un problema para la justificación de la ética utilitaria, sino en identificar una verdadera tendencia de este sistema. El pensamiento utilitario puede trasponer la línea en que el hombre se convierte en medio y no en fin, como por ejemplo, con reformas como la ley de los pobres de Inglaterra, de 1834,

que puso a los desempleados en "casas de trabajo" en bien de la utilidad general. Pues carece de una noción del bien intrínseco.

Y tanto más fácil es trasponer este límite cuanto que el criterio del deseo *de facto* no puede funcionar en la práctica. Pues los deseos son demasiado variados y contradictorios entre los hombres y en cada uno de ellos. Estalla un conflicto moral entre los deseos, y hay que encontrar algún criterio del bien intrínseco, de lo que hace bueno un deseo.

Además, para hacer reales nuestros deseos en el mundo de la historia, hemos de alcanzar metas comunes. La única realidad autosubsistente es una comunidad, y todo formular las cosas que sea autosubsistente debe ser moldear toda la comunidad. Ésta debe ser una aspiración común.

Ahora bien, este hecho parece dar la respuesta que antes buscamos, una norma para juzgar entre deseos. Deben seguirse aquellos deseos que sean verdaderamente generales, que sean para el bien de todos, y no sólo para uno mismo. Tenemos aquí la base para la idea de la voluntad general. Éste es el otro gran descubrimiento de la teoría ética de la Ilustración. El hombre moldea su sociedad de acuerdo con la recta razón, fundándola plenamente sobre la voluntad general. Pues lo racional es lo universal, lo que es válido para todos los hombres y obligatorio para todos los hombres.

El paso del utilitarismo a la teoría de la voluntad general constituye un intento, como hemos visto en la sección 2, de lograr una más integral realización de la razón. La ética de la utilidad ha de encontrar su arbitrario punto final en el deseo humano *de facto,* algo que simplemente es dado. La ética de la voluntad general promete ir más allá de lo que simplemente es dado, de lo que los hombres casualmente desean, hacia fines derivados de la propia voluntad racional.

Así es, por lo menos, como Hegel ve el paso dado por Rousseau y más adelante desarrollado por Kant. Pero esta nueva teoría es tan incapaz como su predecesora de desarrollar un contenido, un conjunto de metas sustantivas a partir de la idea de razón, porque, como hemos visto, permanece centrada en la libre voluntad racional del hombre. Como el utilitarismo, se queda en el dominio del "entendimiento" *(Verstand)* que separa lo finito de lo infinito, y no puede ver que los espíritus finitos están vinculados en la más grande realidad del *Geist*.

La ética de la voluntad general, de la universalidad formal, siguió siendo vacía. Pero una cosa es entretejer vacías teorías éticas en nuestro propio estudio, y otra tratar de poner esta vacía voluntad general en la realidad de la historia. Los alemanes sólo hicieron lo primero, pero los franceses intentaron lo segundo, y las terribles y destructivas consecuencias revelaron lo que era implícito en este vacío y mostraron la necesidad de pasar adelante, a otra etapa. Este acontecimiento traumático y climático fue la Revolución francesa (*cf. PR,* §258).

Así pues, Hegel ve la Revolución francesa como el intento culminante por realizar los dictados de la razón humana en el mundo. Los que hemos visto intentos más horrendos y trascendentales hemos de recordar que la Revolución fue un acontecimiento estremecedor, sin precedentes. Hegel lo vio como un intento de rehacer la sociedad completamente de acuerdo con las prescripciones de la razón humana, sin ninguna dependencia de la autoridad ni de la forma de las cosas que había evolucionado por tradición. Los hombres han de rehacer las cosas en una libertad incondicionada e ilimitada, lo que Hegel llama la "libertad absoluta".

Esta aspiración engendra una terrible destrucción. Y la causa radical de la destructividad es su vacuidad. La Revolución, argu-

ye Hegel en el famoso pasaje de la *PhG* (cap. VI, B, III, 413-422), es incapaz de recrear una nueva sociedad para reemplazar a la que ha destruido; pues una nueva sociedad política viable requiere una nueva diferenciación de función. Y ésta ha de estar encarnada en estructuras políticas, como diferentes instituciones políticas, ejecutivas, legislativas y judiciales; y también cree Hegel en las diferenciadas estructuras sociales (los *Stände,* o estamentos). Pero no puede tolerarse ninguna particular estructura diferenciada, pues se le vería como restricción a la libertad, supuestamente incondicional, de la voluntad racional para rehacer al mundo de acuerdo con sus dictados. Y no puede fundarse nada en la razón (es decir, en la razón puramente *humana*) para justificar ninguna de tales estructuras particulares. A la postre, la estructura diferenciada de la sociedad sólo puede justificarse, a ojos de Hegel, como hemos visto antes, por su categoría de expresión de la razón *cósmica*.

Por tanto, el anhelo de libertad absoluta es incapaz de reconstruir; sólo puede destruir un *Ancien Régime,* no construir uno nuevo. De hecho, está fijado permanentemente en su fase negativa, destructiva. Por consiguiente, una vez destruido el *Ancien Régime,* debe volver sus energías destructivas hacia otra parte. Como "furia de destrucción", empieza a devorar a sus propios hijos. Ésta es la derivación que Hegel hace del Terror.

Pero, como podemos ver fácilmente, este diagnóstico de la vacuidad y por tanto de la destructividad del impulso hacia la libertad absoluta depende de una premisa decisiva: que todas las sociedades requieren diferenciación. Ahora bien, esto está lejos de ser una premisa indiscutible. Por lo contrario, precisamente el objetivo del ímpetu revolucionario que ha llegado hasta nosotros desde la Revolución francesa, consiste en crear una plena igualdad, y con este fin apartar todas las diferenciaciones de papel y

privilegio que siempre habían afectado la sociedad humana. No es una refutación muy convincente de esta aspiración el simplemente sostener que no funcionará, que la diferenciación es inerradicable. Después de todo, ¿por qué no habría de poder una verdadera sociedad de iguales ejercer la soberanía de una manera viable, sin estar atada a complejas estructuras mediadoras? ¿Por qué no ha de ser posible un día que la sociedad vislumbrada en mayo de 1968 llegue a imponerse?

Empezamos a tocar, en el capítulo II.4, las razones de Hegel para sostener esta premisa, donde hemos visto que las articulaciones del Concepto deben tener su paralelo en el Estado. Pero al examinar más de cerca por qué esta articulación debe ser y por qué la aspiración a la libertad absoluta no puede darla, llegaremos al corazón de la teoría hegeliana del Estado moderno.

La sociedad de la libertad absoluta debe ser, por entero, creación de sus miembros. En primer lugar, debe ser tal que todo en ella sea fruto de la voluntad y la decisión humanas. Y en segundo lugar, las decisiones deben tomarse con la auténtica participación de todos.[16] Esta condición, a la que llamaremos participación universal y total, es una en que todos tengan que decir en la decisión íntegra.

Esto contrasta con un acuerdo por el cual un grupo puede distribuir las funciones, de modo que un subgrupo tenga la responsabilidad de determinar un aspecto de las cosas, y otro la responsabilidad de otro aspecto, etcétera. También de este grupo podemos decir que el resultado total queda determinado por la voluntad de los miembros; pero no es verdad de los miembros individuales, quizás de ningún miembro individual, que tomen una decisión concerniente al resultado total, o tengan voz en semejante decisión, en el sentido de votar sobre el resultado total junto con los demás.

Así, una ideal economía de libre empresa en que todos los hombres son empresarios independientes es una en que el resultado está ya determinado por las decisiones de los miembros, pero en que nadie ha tomado una decisión ni participado en una decisión acerca del resultado total. A la inversa, una sociedad tradicional debe tener una estructura con papeles diferenciados, considerada como fuera del ámbito de la decisión. A su vez, esta estructura determinará cómo y por quién habrán de decidirse aquellas cuestiones que siguen dentro del ámbito de la decisión. Con toda probabilidad, esta estructura relacionará diferentes personas de manera diferente con las decisiones que haya que tomar, de modo que algunas corresponderán al jefe, digamos, otras a los ancianos, otras al médico, algunas a las mujeres y otras más serán responsabilidad de todo el pueblo. Quizás hasta cuando todo el pueblo decida, la manera de la decisión quede determinada por la estructura: podrán votar por aceptar o rechazar las propuestas hechas por los ancianos.

La sociedad que aspira a la libertad absoluta deber ser distinta, tanto de los modelos de libre empresa como de sociedad tradicional, que hemos visto brevemente. A diferencia de esta última, no tiene lugar para estructuras que estén más allá del alcance de la decisión, y que estén supuestamente enraizadas en la naturaleza de las cosas, en la voluntad de los dioses, en la ley consagrada por el tiempo, etcétera. Está en la naturaleza de la Ilustración, como lo vio Hegel, no aceptar ninguna de tales autoridades. Todo debe ser pensado por la razón humana a partir de nada, y decidido de acuerdo con la razón, por la voluntad humana. Empleando un término del que Hegel se vale en uno de sus primeros escritos teológicos, la voluntad racional no puede aceptar las estructuras e instituciones simplemente "positivas" que ya están allí, que simplemente son, sin ser racionalmente justificadas, y sin que la razón haya mostrado que son necesarias o deseables.

Por tanto, de allí que el Estado fundado sobre la razón general no contenga estructuras que, a su vez, no sean resultado de decisión, salvo simplemente aquellas que forman parte, esencialmente, del proceso mismo de decisión que engendra la voluntad general: que la deliberación se haga en asamblea general, discusión libre, sin facciones, etcétera. Pero todo lo demás, la forma del gobierno, quién debe ocupar los papeles del gobierno, los derechos de propiedad, todo esto está decidido. No hay ni siquiera derechos individuales afincados, cuestiones tomadas fuera de la esfera del gobierno, como las habría para Locke.

Así, la libertad absoluta rechaza las estructuras que no estén fundadas en la voluntad, que no sean fruto de la decisión. Pero al mismo tiempo rechaza el otro modelo, ejemplificado en la economía de libre empresa. Esto, como hemos de notar, ha roto con la sociedad tradicional. Es hijo de la Ilustración. No necesita tener instituciones "positivas", salvo las instituciones de propiedad y aquellas que acompañan a su intercambio y enajenación (contrato, compra, venta, etcétera), en otras palabras, instituciones que son importantes para el tipo de decisiones que hace centrales, decisiones de empresarios individuales concernientes a la disposición de su propiedad. No debe respetarse ni obedecerse ninguna estructura fundada en la autoridad de la tradición, el orden divino de las cosas. Tan sólo aquellas consideradas como fundamentales y que son esenciales para el ejercicio de la voluntad humana racional. De esta manera, la sociedad de libre empresa es similar a la sociedad de libertad absoluta. Donde difieren profundamente es en su concepto del ejercicio de la voluntad racional. En un caso, esto se expresa en las decisiones de los individuos acerca de su bien; en el otro, en cambio, en las decisiones de toda la sociedad acerca de sus asuntos comunes. Uno es el reino de lo particular; el otro, el de la voluntad general. Las estructuras básicas de cada una supuestamente harán posible las respectivas deci-

siones paradigmáticas en cada caso. Pero el modelo de voluntad general no puede aceptar el modelo de libre empresa, pues aun cuando este último rechace lo "positivo", sigue siendo cierto que el resultado total no es fruto de la voluntad y la decisión. Cada quien decide por sí mismo, y por tanto el resultado, hasta el punto en que resulta de esta decisión, es suyo propio. Pero tiene tan sólo un efecto relativamente pequeño sobre todo el resultado. Para todo lo demás, se enfrenta a condiciones que él no creó, y que son frutos de centenares de otras voluntades, cada una de las cuales se encuentra en situación similar. La manera en que estas voluntades se concatenan es función de una ciega ley natural, no de la voluntad. Pero si el argumento de la libertad es que lo que yo vivo debe ser decidido por mí mismo, entonces hasta el grado en que vivo en condiciones que sólo parcialmente son fruto de mi decisión, hasta ese punto no soy integralmente libre.

La libertad completa requeriría que todo el resultado fuera decidido por mí. Pero, desde luego, como todo el resultado es social, no puede ser decidido solamente por mí. O, antes bien, si yo lo decido por mí mismo, entonces nadie más que viva en estas condiciones será libre. Si todos hemos de ser libres, todos hemos de tomar la decisión. Pero esto significa que todos hemos de tomar toda la decisión, todos hemos de participar en una decisión acerca de la naturaleza del resultado total. Debe haber una participación universal y total. La participación no sólo debe ser universal, es decir, abarcarlos a todos, sino total en el sentido de que todos hemos de tener voz en toda la decisión. Y, por supuesto, ni aun esto basta. Si surgen diferencias irreconciliables de opinión, de modo que algunos somos vencidos por votación, y obligados a doblegarnos, entonces no seremos libres, seremos coaccionados. Así, la teoría de la libertad absoluta requiere cierto concepto de la unanimidad de nuestra voluntad real; y esto es lo que encontramos en la teoría de la voluntad general.

La aspiración a una participación universal y total parece implícita en la fórmula del *Contrato social,* de Rousseau, cuyo objetivo es encontrar una forma de asociación en que pueda entrar el hombre y en que, sin embargo, al obedecer tan sólo a sí mismo, siga siendo tan libre como antes. El concepto de "obedecer sólo a sí mismo" requiere que las leyes de acuerdo con las cuales vivimos resulten totalmente de nuestra decisión. La única manera de reconciliar esto con la vida en la sociedad es por la participación universal y total que es la fórmula de la voluntad general.

Pero entonces, es claro que la aspiración a la libertad absoluta no puede embonar con ninguna diferenciación articulada de la sociedad. Las únicas estructuras que pueden ser aceptadas como intocables son las que subyacen a la toma de decisiones. Pero éstas deben ser totalmente tomadas por todos. Así pues, estas estructuras han de estar basadas en la máxima homogeneidad de los ciudadanos, y asegurarla; pues si todos deben tomar una decisión total, entonces, en este aspecto vital, todos serán vistos como idénticos. Más aún, entre aquellas instituciones que son creadas por la sociedad no puede permitirse ninguna que niegue esta similitud fundamental e igualdad de todos al tomar las decisiones. Por ejemplo, si resulta necesario, con este fin, igualar la propiedad (Rousseau pensaba así), entonces habrá que hacer esto. No se permitirán diferenciaciones que entrañen distintas relaciones con el proceso de decisión, ni aun aquellas que tuviesen esto como resultado indirecto, como la desigualdad de la propiedad. La sociedad debe ser homogénea. Bajo la soberanía de la voluntad general, desde luego, son permitidas y necesarias ciertas diferencias. Algunos deben desempeñar los papeles de gobierno. Pero, según el esquema de Rousseau, esto simplemente se considera como puesta en vigor de las decisiones tomadas por todos, puesta en práctica de la voluntad general. Y esta diferenciación

de papeles por ningún motivo debe reflejarse en aquel proceso por el cual es aprobada la legislación.

Por consiguiente, las demandas de libertad absoluta excluyen toda diferenciación de la sociedad en estamentos, diferentes grupos sociales identificados por su modo de vida y manera de ganarse la vida, que estarían relacionados de manera distinta con el gobierno de la sociedad. Y también excluyen toda diferenciación del sistema político a lo largo de los lineamientos de la división de poderes. Pues también aquí, diferentes grupos toman decisiones que sólo afectan una parte del resultado. En realidad, la presuposición de una división de poderes que pudiese tener sentido como sistema de frenos y equilibrios es que cada uno de los poderes sea ejercido por personas distintas; por tanto, no más de una por todos, y las demás por menos de todos. Pero no pueden tomarse decisiones de importancia por menos del todo si hemos de mantener las exigencias de la libertad absoluta. Podemos permitir que se deleguen las decisiones puramente ejecutivas, pero ninguna que afecte el designio de nuestra sociedad, o las leyes con que vivimos. La teoría de la voluntad general no puede admitir instituciones representativas, como lo vemos en Rousseau.

Por tanto, la aspiración de libertad absoluta contradice la noción hegeliana de lo que es necesario para un Estado racional al excluir la diferenciación. Ya he dicho antes que podemos encontrar en la ontología de Hegel las causas de esta fe en la diferenciación. Pero esta más profunda razón ontológica se mezcló con atisbos tomados por Hegel de la historia de su época, tal como él la concibió. Hegel establece categóricamente el punto de que la *polis* antigua no puede ser modelo para el Estado moderno. En aquel tiempo, la democracia directa era posible porque las sociedades eran pequeñas, porque eran homogéneas en virtud de que relegaban muchas funciones a los esclavos y los metecos, y por-

que el individualismo de los tiempos modernos aún no se había desarrollado. Todos estos cambios del mundo moderno que nos separan de la *polis* hacen inevitable la diferenciación, a ojos de Hegel. Y en parte de este razonamiento, Hegel no está solo, ni mucho menos, en el pensamiento y el juicio de su época.

Hoy, es lugar común decir que las dimensiones del Estado moderno hacen imposible a todos gobernar unidos según un sistema de participación universal y total. Tiene que haber representación. De modo que los protagonistas contemporáneos de la participación total —y acaso sean más numerosos hoy que nunca — siguen a Rousseau, al optar, como única solución, por una radical descentralización del poder. Pero aun cuando las dimensiones del Estado moderno puedan hacer inevitable cierta diferenciación de los papeles políticos, ello no muestra que tenga que haber una diferenciación social, y que ésta haya de tener aplicación para el proceso de decisiones. Pero tal es la fuerza de la noción hegeliana de estamentos *(Stände)* en que está articulada la sociedad, pues éstos no sólo tienen, cada uno, una distinta base económica y modo de vida, sino que están relacionados, cada quien a su propia manera, con el proceso de gobierno.

La explicación hegeliana de los diversos estamentos difiere ligeramente entre sus obras de comienzos del decenio de 1800 y la versión madura de la *PR,* pero básicamente señala los siguientes grupos: *1)* el campesinado, *2)* las clases terratenientes, *3)* los hombres de negocios y *4)* la clase de profesionales y funcionarios que pueden ocupar los puestos del gobierno del Estado moderno. También observó, con ciertas dudas, aun podría decirse con desazón, los comienzos de *5)* un proletariado. Vio esto más como una catástrofe que había de evitar que como un nuevo grupo que había de encontrar su propia manera característica de integrarse al Estado.

Para comprender las opiniones de Hegel hemos de recordar que estos grupos sociales estaban mucho más marcadamente diferenciados entre sí que las clases de la sociedad contemporánea. Por entonces los campesinos de la tierra, la burguesía urbana y en algunos países la aristocracia terrateniente en realidad eran notablemente distintos en apariencia, estilo de vida, interés en la política, concepto de la vida política, etcétera. El desarrollo de la sociedad moderna, parcialmente bajo el impulso de la teoría de la voluntad general y los modos de pensamiento de la Ilustración, ha sido hacia mayor homogeneización, y en este respecto, una moderna sociedad occidental sería irreconocible para un hombre de la Europa de comienzos del siglo XIX (aun cuando los Estados Unidos ya podían dar cierta muestra de lo que vendría, como lo vio Tocqueville).

Pero ante las diferencias que presenció en su época, Hegel razonó que la idea de la participación universal y total era quimérica. El Estado moderno, en contraste con la antigua *polis,* tiende a la ciudadanía universal. Esto significa que todas las funciones económicas estarán a cargo de los ciudadanos. Pero, manifiestamente, pensó Hegel que estas diferentes tareas van junto con muy distintas visiones, modelos, modos de vida, valores y estilos. De modo que, ante todo, estos distintos estamentos habrán de tener una importante vida propia que no se encuentre dentro de la jurisdicción del Estado en general. (Esto en realidad se aplica a las clases terratenientes y burguesas; Hegel no consideró capaces de autogobierno a los campesinos ni al proletariado; pero en esto estaba lejos de ser excepcional en la Europa de su época, donde aquellas clases casi universalmente carecían de voto.) Y en segundo lugar, por esto, requerirían una relación diferente con los asuntos del gobierno. Estos dos requerimientos implican una brecha en el principio de participación universal y total.

En esta situación de diferenciación de la realidad y la vida, era quimérico tratar de colocar a todos en la misma situación, en el centro de la toma de decisiones total. Los grupos, naturalmente, querrían tomar en ciertos terrenos decisiones parciales propias. Y por lo demás, su manera de relacionarse y de identificarse con el todo sería profundamente distinta. Por ejemplo, la clase campesina, en opinión de Hegel, se hallaba irreflexivamente imbuida en la *Sitten* de la nación; su reacción básica a sus dirigentes naturales era de confianza *(Vertrauen)*. No requerían encontrarse en el centro de la decisión para identificarse con el resultado, para sentirlo como suyo propio.

De manera distinta, los burgueses, dados en gran parte a la búsqueda del lucro privado, la producción y el intercambio, en general no tendrían tiempo ni inclinación para entregarse totalmente a la *res pública*. Más feliz y apropiadamente se relacionan con el proceso de gobierno mediante representantes. La clase de terratenientes, por su parte, es tal cuya vida entera pretende darse al servicio. No hay duda de que está relacionada, en forma indirecta, con los asuntos públicos.

Al hablar de los burgueses tocamos la tercera razón por la que Hegel diferenció nuestra situación con la de la antigua *polis*. En nosotros se ha desarrollado una conciencia del individuo que no tenía lugar en la antigua *polis,* que, en realidad, causó su caída. Esta conciencia del individuo simplemente como hombre, y significativa por tal razón —ni ateniense ni espartano, ni alemán ni francés, ni judío ni gentil— es lo que queda expresado en lo que Hegel llama "sociedad civil", en la que podemos pensar, aproximadamente, como la economía burguesa. El hombre moderno tiene una dimensión de complejidad extra, en comparación con el antiguo. No es simplemente ciudadano de su país; también se considera hombre, *tout court,* y ésta es una parte considerable de

su identidad, ya que el hombre, como tal, es portador de la razón universal.

De allí se sigue que no todos los hombres pueden entregarse totalmente a la vida pública. Pues parte de la energía de la mayoría de los hombres se dedicará a lo privado. Pero, puesto que el Estado sólo puede ser si algunos hombres se identifican totalmente con él y hacen propia su vida, entonces debe haber una división política del trabajo. Por tanto, una vez más, es imposible la participación universal y total. La clase que más se entrega a la vida privada es la clase burguesa; por tanto, es feliz al ser representada por algunos de sus números en la dirección de los asuntos. Pero hay otro grupo, que en las primeras variantes de Jena de la teoría hegeliana es la aristocracia, y que después es la burocracia o clase universal, que se entrega totalmente a los asuntos del Estado.

Podemos pensar en enfrentarnos a esta tercera dificultad engendrando una sociedad de hombres universales, cada uno de los cuales pueda tener una gama completa de ocupaciones privadas y que también participe plenamente en la vida del Estado. Pero, por dos razones, Hegel rechaza esta posibilidad. Primera, su teoría de la carrera individual del hombre es que sólo alcanzamos algo importante entregándonos plenamente a ello, y esto significa renunciar a las demás cosas.[17] Los que suspiran por todo no alcanzan nada. Lo plenamente realizado es lo particularizado. Aquí se unen la ontología de Hegel y su sabiduría mundana.

Pero tras esta noción de la especialización necesaria en la sociedad también están los requerimientos de la Idea. Éstos eran que las diferentes facetas del Concepto encuentren su encarnación en el Estado. Pero la más plena encarnación de un todo articulado surge cuando sus variadas facetas se realizan en distintas partes u órganos. Mezclarse en forma indiferenciada constituye

una etapa más primitiva. Así, el Estado plenamente desarrollado es aquel en que los diversos momentos del Concepto —unidad inmediata, separación y unidad mediada— se realizan en grupos separados, cada uno con su apropiado modo de vida. Ésta es la derivación dialéctica de los estamentos de la sociedad moderna a partir del Concepto, que Hegel enumera en la *PR*.

Así pues, el entendimiento de Hegel de la inevitable diversidad de la sociedad moderna converge con su visión ontológica. Le llevan a la conclusión de que la auténtica diferenciación de los papeles económicos, sociales y políticos que es inevitable en una sociedad que no desvíe los trabajos serviles a los no ciudadanos, trae con ella sus inevitables diferencias de cultura, valores y modos de vida. Éstos, a su vez, exigen cierta medida de vida autónoma dentro de cada estamento, y diferencian aún más la manera en que cada estamento puede y quiere relacionarse con el todo. Por ello, la aspiración a la libertad absoluta es errada y vana, por razones que son mucho más fundamentales que aquellas que se relacionan con las dimensiones del Estado moderno, por importantes que éstas sean.

6. EL DILEMA MODERNO

Acaso sea éste un buen lugar para interrumpir la exposición de la filosofía hegeliana de la historia y la política y volvernos a la cuestión de su pertinencia para hoy. Pues, por lo que acabamos de decir, debe ser claro que la cuestión se ha decidido irrevocablemente en sentido negativo. La filosofía de la política hegeliana no sólo está basada en la ontología del Espíritu a la que es difícil dar crédito sino que, además de esto, parece tener consecuencias muy reaccionarias, rechazando por completo el moderno impulso hacia la igualdad y la democracia racional. ¿Qué

posible interés puede tener para nosotros semejante teoría? ¿No la han hecho ya totalmente caduca los acontecimientos de la política moderna, además de ser ligeramente repelente?

Desde luego, su primer argumento acerca de las dimensiones de una política moderna está bien pensado. También es cierto que el hombre moderno tiene una dimensión privada que hace difícil, si no improbable, que los hombres puedan volver a entregarse tan totalmente a la vida pública de sus sociedades como en épocas anteriores. Pero en materia de diferenciación social, no hay duda de que se ha probado su error. La gran homogeneización de la sociedad moderna muestra que, por muy variadas que sean las funciones desempeñadas por los ciudadanos, pueden desarrollarse hacia una unidad de visión y estilo de vida que anule todo argumento en pro de diferentes relaciones con el proceso de decisión. La creciente supresión de clases de la sociedad moderna parece apuntar en esta dirección. Desde luego, en su época, Hegel fue más realista que quienes creían en lo que entonces era una igualdad "abstracta". Pero resulta que ellos tuvieron mayor visión, ya que previeron la homogeneidad que puede producir una sociedad fundada sobre esta doctrina.

Pero si nos apartamos de la aplicación particular de la teoría de Hegel a los estamentos de su época, veremos que hay un asunto importante que está lejos de haberse decidido hoy. ¿Qué clase de diferenciación puede admitir la sociedad moderna? Hay aquí un dilema que aún hemos de resolver.

Podemos ver la aspiración a lo que Hegel llama "libertad absoluta" o participación universal y total, como el intento de satisfacer una necesidad endémica de la sociedad moderna. Las sociedades tradicionales estuvieron fundadas en la diferenciación: realeza, aristocracia, gente común; sacerdotes y legos; hombres libres y siervos, etcétera. Esta diferenciación se justificaba como

reflejo de un orden jerárquico de cosas. Después de la revolución de la subjetividad moderna, autodefinidora, estos conceptos de un orden cósmico llegaron a ser considerados como ficciones, y denunciados como fraudulentas invenciones de reyes, sacerdotes y aristócratas para mantener sumisos a sus súbditos. Pero, por mucho que se hayan desgastado, conscientemente o no, como justificaciones del *statu quo,* estas concepciones también fueron las bases de la identificación de los hombres con la sociedad en que vivían. El hombre sólo podía ser él mismo en relación con un orden cósmico; el Estado pretendía encarnar este orden y, por tanto, ser uno de los principales puntos de contacto del hombre con él. De allí el poder de las metáforas orgánicas y totalistas: los hombres se veían como partes de una sociedad, más o menos como una mano, por ejemplo, es parte del cuerpo.

La revolución de la subjetividad moderna hizo surgir otro tipo de teoría política. La sociedad se justificaba no por lo que era o por lo que expresaba, sino por lo que lograba: la satisfacción de las necesidades, deseos y propósitos de los hombres. La sociedad llegó a ser considerada como un instrumento, y sus distintos modos y estructuras hubieron de ser estudiados científicamente por sus efectos sobre la felicidad humana. La teoría política acabaría con el mito y la fábula. Esto alcanzó su más clara expresión en el utilitarismo.

Pero esta teoría moderna no ha aportado una base para la identificación de los hombres con su sociedad. En las crisis intermitentes de enajenación que siguieron al desplome de la sociedad tradicional, las teorías utilitarias han sido incapaces de colmar la brecha; de modo que las sociedades modernas en realidad han funcionado con una gran parte de su visión tradicional intacta, o apenas retrocediendo lentamente (como en el caso de la Gran Bretaña). O, cuando se busca una apertura radical, han re-

currido a material más poderoso, a alguna variante de la tradición de la voluntad general (jacobinismo, marxismo, anarquismo) como ideología revolucionaria. O las sociedades modernas han recurrido en tiempos revolucionarios o "normales" a la poderosa religión secular del nacionalismo. Y aun sociedades que parecen fundadas sobre la tradición utilitaria, o una variante anterior, lockiana, como los Estados Unidos, en realidad han recurrido al "mito", por ejemplo, el mito de la "frontera", del perpetuo comienzo nuevo, del futuro como ilimitadamente abierto a la autocreación.

Esta última es la mayor ironía de todas, ya que la teoría utilitaria misma no deja lugar para el mito de esta índole, para la interpretación especulativa de los fines de la vida humana en su relación con la sociedad, la naturaleza y la historia, como parte de las creencias justificadoras de una sociedad madura. Se considera que éstas corresponden a épocas anteriores, menos evolucionadas. Los hombres maduros están unidos a su sociedad por lo que produce para ellos. Hace apenas un decenio, esta perspectiva fue ampliamente creída por la *intelligentsia* liberal de los Estados Unidos y del mundo occidental, que anunció un inminente "fin de la ideología". Pero resultaron variaciones nuevas e invertidas de Monsieur Jourdain, que no estaban hablando en prosa, pero sí de mito, sin saberlo. Hoy, es más claro que la perspectiva utilitaria no es menos una ideología que sus principales rivales, y no más plausible. El hombre utilitario cuya lealtad a su sociedad tan sólo dependería de las satisfacciones que obtuviera para los individuos, es una especie virtualmente sin miembros. Y la idea misma de satisfacción no está hoy tan firmemente anclada, en cuanto vemos que está entrelazada con "expectativas" y creencias acerca de lo que es apropiado y justo. Algunas de las sociedades más ricas de nuestra época se encuentran entre las que más hierven en insatisfacción.

La aspiración a la libertad absoluta puede verse como un intento de llenar esta laguna en la moderna teoría política, de encontrar puntos de identificación con nuestra propia sociedad que estén de acuerdo con el espíritu de la subjetividad moderna. Tenemos motivos para identificarnos con nuestra sociedad y darle toda nuestra lealtad cuando es nuestra en el poderoso sentido de ser creación nuestra y, más aún, creación de lo que es mejor y más auténtico en nosotros: nuestra voluntad moral (Rousseau, Fichte) o nuestra actividad creadora (Marx). Desde Rousseau, pasando por Marx y los pensadores anarquistas hasta los teóricos contemporáneos de la democracia participatoria, se han hecho recurrentes demandas de reconstruir la sociedad, de acabar con la heteronomía, o superar la enajenación o recuperar la espontaneidad. Sólo una sociedad que tenga una emanación de libre voluntad moral podrá recuperar un derecho a nuestra lealtad que sea comparable al de la sociedad tradicional. Pues una vez más, la sociedad reflejaría o encarnaría algo de valor absoluto. Aunque esto no sería ya un orden cósmico; en armonía con la revolución moderna, lo absoluto sería la propia libertad humana.

Así pues, la aspiración a la libertad absoluta ha nacido de una profunda insatisfacción con el modelo utilitario de la sociedad como instrumento para favorecer y adaptar intereses. Las sociedades edificadas sobre este modelo son experimentadas como un desierto espiritual o como una máquina. No expresan nada espiritual, y sus regulaciones y disciplina son consideradas como una intolerable imposición por quienes aspiran a la libertad absoluta. Por tanto, no es de sorprender que los teóricos de la libertad absoluta a menudo hayan estado cerca de los críticos reaccionarios de la sociedad liberal, y a menudo hayan expresado su admiración a las sociedades anteriores.

Hegel comprendió esta aspiración. Como hemos visto, hizo de la demanda de autonomía radical una parte central de su teoría. En realidad, ocupa un lugar importante en la línea de desarrollo de esta aspiración a la libertad absoluta, tal como se desarrolla desde Rousseau hasta Marx y más allá. Pues entrelazó la demanda de autonomía radical de Rousseau y de Kant, juntos, con la teoría expresivista que procedía de Herder, y ésta aportó el fondo indispensable para el pensamiento de Marx. Y sin embargo, fue un enérgico crítico de la libertad radical. Esto por sí solo ya haría dignas de examinar sus objeciones.

Desentrañado de la particular teoría hegeliana de la diferenciación social, el punto básico de esta crítica es éste: la libertad absoluta requiere homogeneidad. No puede admitir diferencias que impidiesen que cada quien participara totalmente en las decisiones de la sociedad. Y, aún más, requiere una casi unanimidad de voluntad que surja de esta deliberación, pues de otra manera la mayoría simplemente estaría imponiendo su voluntad a la minoría, y la libertad no sería universal. Pero la diferenciación de algunos tipos bastante esenciales es inerradicable. (De momento, dejemos a un lado la objeción de que Hegel no identificó los indicados.) Más aún, se les reconoce en nuestro clima posromántico como esenciales para la identidad humana. Los hombres no pueden identificarse simplemente como hombres, sino que se definen más inmediatamente por su comunidad parcial, cultural, lingüística, confesional, etcétera. Por tanto, la democracia moderna tiene un lazo de unión.

Creo yo que un dilema de esta índole puede verse en la sociedad contemporánea. Las sociedades modernas han avanzado hacia mucho mayor homogeneidad y mayor interdependencia, de modo que las comunidades parciales pierden su autonomía y, hasta cierto punto, su identidad. Pero quedan grandes diferen-

cias; tan sólo por la ideología de la homogeneidad, estas características diferenciales ya no tienen significado ni valor para quienes las poseen. Así, los medios de información de masas enseñan a la población rural a ver que carece de algunas de las ventajas de un estilo de vida más avanzado. Los pobres son considerados como marginados de la sociedad, por ejemplo en los Estados Unidos, y en cierto modo, su destino es peor que en sociedades en que más se reconoce la división de clases.

Por tanto, la homogeneización aumenta la enajenación de las minorías y su resentimiento. Y la primera respuesta de la sociedad liberal es intentar aún más de lo mismo: programas para eliminar la pobreza, o asimilar a los indios, transportar a la población de las regiones en decadencia, llevar un modo de vida urbano al campo, etcétera. Sin embargo, la respuesta radical es convertir este sentido de enajenación en una exigencia de "libertad absoluta". La idea es superar la enajenación creando una sociedad en que todos, inclusive los actuales grupos marginados, participen plenamente en las decisiones.

Pero estas soluciones simplemente agravarían el problema que consiste en que la homogeneización ha socavado las comunidades o características por las que antes las personas se identificaban y no pone nada en su lugar. Lo que va a ocupar el vacío casi por doquier es la identidad étnica o nacional. El nacionalismo se ha vuelto el foco más poderoso de identidad en la sociedad moderna. La exigencia de libertad radical puede —y frecuentemente lo hace— unirse con el nacionalismo, y recibe un ímpetu y una dirección definida de éste.

Pero a menos que esto ocurra, la aspiración a la libertad absoluta es incapaz de resolver el dilema. Trata de superar la enajenación de una sociedad de masas mediante la participación de las masas. Pero el tamaño mismo, la complejidad e interdependencia

de la sociedad moderna hace esto cada vez más difícil, tan sólo por motivos técnicos. Lo que es más grave, la creciente enajenación en una sociedad que ha socavado sus focos tradicionales de lealtad hace cada vez más difícil alcanzar el consenso básico, llevar a todo el mundo a la "voluntad general", que es esencial para la democracia radical. Y cuando los límites tradicionales se desvanecen junto con los motivos para aceptarlos, la sociedad tiende a fragmentarse; los grupos parciales se vuelven cada vez más truculentos en sus demandas, conforme ven menos razón para comprometerse con el "sistema".

Pero la demanda radical de participación no puede hacer nada para contener esta fragmentación. La participación de *todos* en una decisión sólo es posible si hay un campo para el acuerdo, o para un propósito común subyacente. La participación radical no puede crearlo; lo presupone. Éste es el argumento que Hegel hace repetidas veces. La demanda de libertad absoluta por sí misma es vacía. Hegel subraya una línea de posibles consecuencias: que la vacuidad conduce a la pura destructividad. Pero también menciona otra línea en su análisis, en la *PhG*. Pues, de hecho, hay que dar una dirección a la sociedad, y por tanto, un grupo puede ponerse al frente e imprimir su propio propósito a la sociedad que pretende representar la voluntad general. Así "resuelven" el problema de la diversidad, por la fuerza. Las actuales sociedades comunistas nos ofrecen ejemplos de ello. Y, sea lo que sea lo que pueda decirse en pro de ellas, ciertamente no se les puede considerar como modelos de libertad. Además, su solución a la vacuidad de la libertad absoluta es, en un sentido, tan sólo provisional. El problema de qué metas sociales elegir o qué estructuras adoptar se resuelve por las exigencias de la movilización y el combate hacia la sociedad libre. A la sociedad se le puede plantear una tarea definida porque ha de edificar los *requisitos* del comunismo, sea derrotando a los enemigos de clase, sea constru-

yendo una economía moderna. Tales sociedades caerían en el desorden si algún día el periodo de movilización llegara a terminar (razón por la cual sólo terminaría sobre los cadáveres del partido gobernante).

Pero una ideología de la participación que no desee seguir este camino totalitario de movilización general no puede resolver la complejidad y fragmentación de una sociedad contemporánea en grande escala. Muchos de sus protagonistas ven esto, y vuelven a la original idea rousseauniana de una federación sumamente descentralizada de comunidades. Pero en el ínterin, el crecimiento de una gran sociedad homogénea ha hecho esto mucho menos factible. No sólo se trata de que con nuestra masiva concentración de población e interdependencia económica hay que tomar muchas decisiones para toda la sociedad, y la descentralización no nos ofrece manera de resolverlas. Más grave es el hecho de que la homogeneización ha socavado las comunidades parciales que naturalmente habrían sido la base, en el pasado, de semejante descentralización. No hay ninguna ventaja en una separación artificial de la sociedad en unidades manejables. Si en realidad nadie se identifica poderosamente con estas unidades, la participación será mínima, como lo vemos en gran parte de nuestra política urbana de hoy.

Así, el dilema de Hegel para la democracia moderna, expresado de la manera más sencilla, es éste: la moderna ideología de igualdad y de participación total conduce a una homogeneización de la sociedad. Esto desarraiga a los hombres de sus comunidades tradicionales, pero no puede reemplazarlas como foco de identidad. O, antes bien, sólo puede reemplazarlas como semejante foco bajo el ímpetu del nacionalismo militante o de alguna ideología totalitaria con que devalúe o aun aplaste toda diversidad e individualidad. Sería un foco para algunos, y reduciría los

otros a una muda enajenación. Hegel constantemente subraya que la apretada unidad de la ciudad-Estado griega no puede recobrarse en el mundo moderno que ha conocido ya el principio de la libertad individual.

Así, el intento de colmar la brecha avanzando hacia una sociedad de participación universal y total, donde no es positivamente dañino al suprimir la libertad, es vano. Sólo puede agravar el problema intensificando la homogeneización, mientras no ofrece ningún alivio, ya que la libertad absoluta por sí misma es vacía y no puede ofrecer un foco de identidad. Además, la participación total es irrealizable en una sociedad en grande escala. De hecho, las ideologías de absoluta libertad sólo producen algo en manos de una minoría con una poderosa visión que esté dispuesta a imponer.

La única verdadera cura a esta enfermedad, una recuperación de una diferenciación significativa, está proscrita para la sociedad moderna, precisamente por su compromiso con ideologías que constantemente exigen mayor homogeneidad. Algunas de las diferencias que quedan son despreciadas, y son campos de cultivo de enajenación y resentimiento. Otras, en realidad, sí llenan la brecha y se vuelven focos de identidad. Éstas son, principalmente, diferencias étnicas o nacionales. Pero suelen ser exclusivas y divisoras. Sólo con dificultad pueden formar la base de una sociedad diferenciada. Por lo contrario, los estados multinacionales tienen grandes dificultades para sobrevivir en el mundo moderno. El nacionalismo tiende a conducir a estados aislados homogéneos. Y donde el nacionalismo es fuerte, tiende a aportar el común foco de identidad y a rechazar la fragmentación. Pero entonces, queda en peligro de suprimir la disensión y la diversidad, y de caer en un estrecho e irracional chauvinismo.

Hegel atribuyó poca importancia al nacionalismo. Y ésta fue la causa de que no previera su papel central en el mundo moderno. Como lealtad no era lo bastante racional, lo bastante cercana al sentimiento puro para tener un lugar importante en los fundamentos del Estado. Mas también es cierto que no puede aportar lo que, en su opinión, necesita la sociedad moderna. Y éste es motivo de diferenciación, significativa para el pueblo en cuestión, que al mismo tiempo no pone las comunidades parciales unas contra otras, sino que, en cambio, las anuda en un todo de mayor dimensión.

Esto es, en una sola fórmula, lo que la sociedad moderna requeriría para resolver su dilema. Es algo que tenían las sociedades tradicionales. Pues el punto importante en las concepciones de orden cósmico o analogías orgánicas es que daban un significado a diferencias entre los grupos sociales que también los unían en uno solo. Pero, ¿cómo recobrar esto en la sociedad moderna? La respuesta de Hegel, como hemos visto, es dar a la diferenciación social y política un significado, considerándolas como expresivas del orden cósmico, pero concibe este orden como la realización final y completa de la moderna aspiración a la autonomía. Es un orden fundado tan sólo en la razón, y por tanto es el objeto último de la voluntad libre.

Hoy podemos ver más claramente cómo los dos niveles del pensamiento de Hegel sobre la diferenciación necesaria de la sociedad se entrelazan. En un nivel, está el conjunto de consideraciones tomadas de una comparación con la *polis* griega: las dimensiones del Estado moderno, las grandes diferencias que un Estado debe abarcar cuando todas las funciones deben ser desempeñadas por ciudadanos, el concepto moderno de individualidad. Todo esto será generalmente aceptado por cualquiera, aunque pueda ponerse en disputa su significado. En el otro nivel está

la necesaria articulación de la Idea que debe reflejarse en la sociedad. En el espíritu de Hegel, éstos no operan como órdenes absolutamente separados de consideración, como yo los he colocado. Están intrincados uno en otro, de modo que Hegel ve las existentes diferenciaciones sociales de su época como reflejos de la articulación de la Idea, o antes bien como preparación de un reflejo perfectamente adecuado al realizarse a sí misma la Idea en la historia. Y ésta es la razón, desde luego, de que no considerara estas diferencias como restos de historia antigua destinados a desvanecerse, como lo creyeron los pensadores radicales de su tiempo; él pensó que se acercaban a los lineamientos de un Estado que finalmente fuese "adecuado al Concepto".

Hoy no podemos aceptar la solución de Hegel. Pero el dilema que pretendió resolver subsiste. Fue el dilema que Tocqueville trató de resolver en términos distintos, al ver la inmensa importancia de una política democrática de vigorosas comunidades constituyentes en una descentralizada estructura de poder, mientras que al mismo tiempo la atracción de la igualdad tendía a llevar a la sociedad moderna a la uniformidad, y acaso también a la sumisión bajo un gobierno omnipotente. Esta convergencia acaso no sea muy sorprendente en dos pensadores que estuvieron, ambos, profundamente influidos por Montesquieu y que tuvieron un entendimiento profundo y favorable del pasado así como de la oleada del futuro. Pero ya sea que aceptemos la versión de Hegel o la de Tocqueville, una de las grandes necesidades de la moderna política democrática es recuperar un sentido de diferenciación significativa, de modo que sus comunidades parciales, ya sean geográficas, culturales u ocupacionales, una vez más puedan ser centros importantes de interés y actividad para sus miembros, de una manera que los conecte con el todo.

Retornando ahora a la visión hegeliana de la Revolución francesa, podemos ver cómo el impulso hacia la libertad absoluta tuvo que fracasar. Siendo hostil a *cualquier* articulación, fue incapaz de reconstruir una sociedad nueva sobre las ruinas de la antigua, a través de la cual los hombres pudiesen quedar vinculados una vez más con lo universal. No pudo llegar "a una realización positiva *[Werk],* a ningunas realizaciones universales *[Werken],* ni en el dominio del habla ni en la realidad, ni con las leyes o instituciones universales de la libertad consciente, ni con los menesteres y realizaciones *[Werken]* de la libertad práctica *[wollenden]*" (*PhG,* 417). Pero, para el caso, toda su energía hubo de agotarse negativamente. Ante la sociedad existente, el *Ancien Régime,* la aspiración a la libertad absoluta fue llevada a destruir sus instituciones, a nivelar su diferenciación. Pero como no pudo producir nada en su lugar, la libertad absoluta se empantanó en este momento negativo; su energía sólo pudo gastarse en una continua destrucción. "La libertad universal no puede producir labor o hecho positivo; sólo le queda la *acción negativa;* sólo es la furia de la destrucción" (*PhG,* 413).

Esto es lo que Hegel deriva del Terror. El Terror no fue consecuencia accidental de las aspiraciones de los jacobinos y los otros radicales de la Revolución francesa. La vacuidad de esta exigencia de libertad como tal, que Hegel llama "libertad negativa" o "libertad del vacío" que huye "de todo contenido como una restricción" (*PR,* §5), la hemos visto ya al nivel filosófico el vacío del criterio de universalización de Kant. Ahora surge en la escena política, en el fanático rechazo de toda estructura diferenciada. La revolución cree, ciertamente, "querer una dada situación positiva, por ejemplo, la condición de igualdad universal", pero, de hecho, no puede realizar nada, pues

esta realidad implica de inmediato alguna ordenación, una especificación, tanto de instituciones como de individuos; pero la especificación y objetiva determinación es aquello de cuyo aniquilamiento surge la autoconciencia de esa libertad negativa. Así, lo que cree querer, puede ser para sí sólo una representación abstracta y su realización sólo ser la furia de la destrucción (*PR,* §5).

Pero ¿qué puede destruir, cuando todo el régimen está en ruinas? La respuesta es: ella misma, sus propios hijos. Pues de hecho, la aspiración a la participación total y completa es rigurosamente imposible. En realidad, algún grupo ha de dirigir el espectáculo, ha de ser el gobierno. Este grupo es en realidad una facción. Pero no puede reconocerlo, pues ello socavaría su legitimidad. Por lo contrario, afirma ser la encarnación de la libertad general. Todas las demás facciones son tratadas como criminales; y así debe ser, pues tratan de escapar de la voluntad general y asfixiarla. Tratan de separarse de la participación universal y total. Se colocan como voluntades privadas, y por tanto hay que aplastarlas.

Pero, en realidad no es necesario participar en una facción. Puesto que el concepto básico de la legitimidad es la voluntad general, aun aquellos cuyas *voluntades* son hostiles y refractarias, ya sea que actúen o no para oponerse al gobierno revolucionario, son enemigos de la libertad y el pueblo. En tiempos de tensión y crisis, también hay que enfrentarse a ellos. Pero desde luego, no puede probarse la mala voluntad de la misma manera que la actividad contrarrevolucionaria. Si deseamos atacar los enemigos de la voluntad así como los del hecho, entonces hemos de proceder sobre la base de la sospecha razonable por los patriotas. "Estar *bajo sospecha* llega a ocupar el lugar de ser *culpable,* o tiene el mismo significado y consecuencia" (*PhG,* 419). Así, Hegel deriva la revolucionaria *loi des suspects* de la cúspide del Terror; y al mismo tiempo, echa las bases de terrores futuros para quienes la intención refractaria se ha vuelto equivalente de la acción criminal ("objetivamente" aunque no "subjetivamente").

El Terror también muestra una actitud característica hacia sus enemigos y su liquidación. La esencia de la humanidad debe encontrarse en la voluntad general; allí está el verdadero ego del hombre, el contenido de su libertad. Lo que se opone a la voluntad general sólo puede ser lo irracional, lo que se encuentra en el hombre de deformada misantropía o perverso capricho. Al suprimir tales enemigos no estamos matando realmente a los hombres autónomos, cuya oposición está arraigada en su propia identidad independiente, sino unos egos vacíos, refractarios y puntuales que no tienen ya contenido humano. Por tanto, su muerte es "una muerte que no tiene envergadura interna y representa una realización, pues lo que se niega es un punto vacío de contenido, el del ego absolutamente libre; así pues, es la muerte más fría, más llana, que no tiene más significado que cortar una calabaza o desviar un chorro de agua" (*PhG,* 418-419).

En estos pasajes proféticos, Hegel delinea el fenómeno moderno del terror político, con el que nos hemos vuelto más repugnantemente familiarizados que los hombres de su época: un terror que barre con los "enemigos del pueblo" en nombre de una voluntad real que es definitiva de la humanidad; un terror que así va más allá de los oponentes activos, para devorar a los sospechosos. Esto, en sí mismo, no es nuevo. La corte de cualquier tirano siempre ha presenciado la ejecución de personas bajo sospecha. Pero en el moderno terror político, la sospecha ya no se basa en ningún cálculo de probabilidad de acción hostil. Ha llegado más lejos, para castigar a la voluntad refractaria, o simplemente a la voluntad tibia, por sí misma, porque ésta es la esencia del crimen contra la humanidad: no participar en su marcha hacia adelante: y con esto, las víctimas son expulsadas de las filas de la humanidad, de modo que se les puede tratar como un cáncer. Fue así como naciones sumamente civilizadas superaron las peores atrocidades de Genghis Khan y de Atila. Y la perver-

sión de esta ideología de la voluntad colectiva mediante su mezcla con el racismo sobrepasó toda la anterior criminalidad humana.

En opinión de Hegel, el terror, o al menos la furia destructiva, es endémica en el impulso hacia la libertad absoluta. No puede soportar ningunas estructuras duraderas, ni siquiera sus propias creaciones pasadas, que no son una emanación de la voluntad activa contemporánea. Por consiguiente, se siente fiel a sí mismo tan sólo en la labor de demolición. "Sólo destruyendo algo posee esta voluntad negativa el sentimiento de sí misma como existente" (*PR,* §5). Fácil es imaginar lo que habría pensado Hegel de la Revolución cultural de Mao, y en general, del temor a la burocratización que se nota en el revolucionario contemporáneo. Lo que no previó Hegel fue cómo metas y estructuras positivas pueden imponerse en nombre de la libertad absoluta, y cuánto más terribles pueden ser.

El análisis de Hegel de la Revolución francesa la contempla, por tanto, como la culminación final de la Ilustración, el clímax de su contradicción interna. La Ilustración es la cúspide del movimiento de espiritualización del hombre en los tiempos modernos. Tiene conciencia del hecho de que el hombre es el portador de la voluntad racional, y que nada puede levantarse en el camino de la voluntad racional. Se ha desenredado de todo lo "positivo", desde la aceptación de alguna institución simplemente existente y la autoridad irracional del pasado. Pero, cegado por el estrecho foco del "entendimiento", no puede ver que el hombre es vehículo de un sujeto más grande. Define tan sólo al hombre como fuente de la voluntad racional. Y como resultado no puede encontrar contenido a esta voluntad. Sólo puede destruir. Por tanto, termina destruyéndose a sí misma y a sus propios hijos.

Lo que así ocurre en la versión hegeliana es que el Estado se remonta a una diferenciación redescubierta. Pero esto no es volver al primer paso; pues algo se ha ganado. Se han barrido las viejas estructuras positivas, el pasado irracional, o acaso, podríamos decir las instituciones pasadas, que sólo eran encarnación imperfecta de la racionalidad. Las instituciones del *ancien régime* habían de perecer, para dejar espacio a las nuevas estructuras revivificadas que las reemplazarían.

Así, el Estado que verdaderamente ha incorporado el cambio histórico universal representado por la Revolución francesa es un Estado restaurado y diferenciado. Tiene cierta continuidad, como veremos, con la estructura de estamentos que le precedió, pero está reconstruido y, ante todo, fundado en la razón. Ésta es la estructura estatal que Hegel delinea para nosotros en la *PR*.

Es importante notar que para Hegel, la llegada de este Estado al escenario de la historia, su realización, conviene a su naturaleza. Así como no se le considera como una emanación de la voluntad humana *simpliciter,* así tampoco ha surgido de una planeación de la conciencia humana. Cierto, brota de las acciones de los hombres en la historia; pero lo que aquí ocurre siempre es más de lo que los propios hombres esperaban. Los revolucionarios franceses dejaron la vida en el intento de lograr lo imposible; sin embargo, desempeñaron sus papeles allanando el terreno al nuevo Estado. Napoleón fue impulsado a conquistar Europa, a adueñarse del poder, y lo que de ello resultó fue el Estado restaurado. Aun las consecuencias desastrosas desempeñaron su parte, ya que el Terror tuvo el efecto que Hegel atribuye a cualquier contacto con la muerte. Llevó a los hombres de vuelta a lo universal, facilitando así la fundación del nuevo Estado (*PhG,* 420). Ésta es la astucia de la razón.

Llegamos aquí a una diferencia decisiva entre Hegel y Marx. En la crítica hegeliana de la libertad absoluta, le vemos ajustar cuentas con Rousseau y la Revolución francesa. Pero ésta también fue una crítica anticipada de Marx.[18] Pues también Marx cree que, a la postre, llegamos a una sociedad de participación universal y total, que conquistamos al superar la división del trabajo, hacia una nueva homogeneidad. Y el rechazo marxista de la diferenciación hegeliana se basó precisamente en el asunto que, como hemos visto, a la postre separó a Hegel de los revolucionarios: la libertad del fin de la historia es, para Marx, una libertad puramente humana, no la realización del *Geist*. Por lo tanto, su realización es un acto consciente.

Así pues, mientras que Marx abraza el concepto hegeliano de la astucia de la razón, esto no se aplica a la última gran revolución. En el pensamiento marxista, los burgueses y los anteriores actores políticos no pueden entender el significado de sus acciones; hacen más de lo que piensan, y de manera distinta. Pero esto no puede decirse del proletariado. Éste tiene en el marxismo una visión científica de las cosas. En este caso, el significado de su acción innovadora es comprendido por los actores.

En Marx, la tesis equivalente a la astucia de la razón se basa en el concepto de una naturaleza especial de hombre. Lo que da su significado oculto a los actos de los hombres en la historia es la naturaleza hasta entonces desconocida del hombre. Pero al estallar la última contradicción, esto brota a la conciencia. Los hombres ven lo que son, y puesto que el agente es el hombre genérico, quienes son capaces de actuar al nivel de la humanidad en general, el proletariado, puede ver claramente lo que está haciendo. Dicho de otra manera, el agente invisible de la historia, que corresponde a la "razón" de Hegel, es el hombre genérico. Y mientras el hombre genérico esté en contradicción con su autén-

tica encarnación histórica, en la sociedad de clases, el hombre no podrá ver claramente lo que está haciendo. Pero una vez superada esta contradicción, como ocurre en el proletariado, su acción se vuelve autoconsciente.

Para Hegel, en cambio, el hombre nunca ve claramente lo que está haciendo en el momento; pues la agencia no es simplemente el hombre. Todos estamos atrapados como agentes en un drama que realmente no comprendemos. Tan sólo cuando lo hemos acabado de representar comprendemos de qué se trató en el momento. El búho de Minerva sólo emprende el vuelo al caer la noche.

Por todo ello, de manera importante, la agencia no es plenamente nuestra. No diseñamos ni planeamos el Estado racional, ni quisimos su existencia. Creció a través de la historia. Creció en las instituciones que salieron de las selvas alemanas y se desarrollaron a través de la Edad Media, las instituciones de parentesco y estamentos que llegaron a ser la monarquía constitucional. Hubo que alterar, purificar, racionalizar estas instituciones. Ni siquiera esto se realizó de acuerdo con un plan sino que, antes bien, surgió mediante la astucia de la razón, a partir de las actividades de los revolucionarios y un gran general conquistador que tenía otras metas.

Si para la teoría política de Hegel el Estado debe hacerse de conformidad con la razón, de su filosofía de la historia, según la cual la razón (el Espíritu) se realiza a sí mismo, se sigue que esto no es producido por algunos hombres que ven el plano de la razón y construyen un Estado sobre esta base. Que la razón se realiza a sí misma significa que el resultado surge de la acción humana, que no es realmente consciente de lo que está haciendo, que actúa mientras mira a través de un cristal muy oscuro, pero que es guiada por la astucia de la razón.

Además, aun si por algún capricho del tiempo los hombres hubiesen recibido la fórmula correcta del Estado, antes de tiempo, no habrían podido aplicarla; pues una parte integral de esta fórmula es que los hombres se identifican con la vida pública realizada. Pero esto no puede lograrse a voluntad; es algo que se desarrolla a lo largo del tiempo en las profundidades de nuestra vida espiritual consciente. Por ello dice Hegel que no podemos simplemente implantar una buena Constitución en cualquier parte, como lo descubrió Napoleón en España. La *Sittlichkeit* del pueblo español era incombinable con este tipo de liberalismo.[19]

Y, de la misma manera, la *Sittlichkeit* de la Constitución correcta crece lentamente, y sólo crece en cierto pueblo y a cierto ritmo y en ciertas condiciones. No es sólo un accidente infortunado el que el entendimiento de ella no llegue hasta que ya aparece. Antes bien, el entendimiento no surge porque, antes de que surja allí, los hombres aún no están a la altura de la *Sittlichkeit,* y no es de sorprender que no puedan concebirla. Tienen su propia *Sittlichkeit,* pero ésta aún no alcanza la plenitud de la racionalidad. Su crecimiento no es comprendido, porque abarca un crecimiento de razón, un crecimiento en la razón, y las etapas superiores de semejante desarrollo no pueden comprenderse en el punto inferior. El crecimiento tiene que haber ocurrido antes de que podamos entenderlo.

Como culminación del desarrollo de la razón, el Estado racional no puede ser plenamente comprendido antes de que esté en escena. Y si pudo ser entrevisto por algunos hombres, habrían sido impotentes para ponerlo en vigor, pues no habría podido ser entendido, y mucho menos identificado por sus contemporáneos.

La idea de simplemente redactar una Constitución y luego ponerla en práctica es idea de la Ilustración. Trata toda la cues-

tión como problema de ingeniería, como cuestión externa de medios y diseño. Pero una Constitución requiere ciertas condiciones en la identidad de los hombres, como entienden el ego; y por tanto, esta idea de la Ilustración es radicalmente vacua. Tratar en filosofía de trascender la propia época es "como tratar de saltar sobre su Rodas" (prólogo a la *PR,* 11).

No podemos describir aquí el Estado realizado de Hegel. Pero sus lineamientos generales deben ser evidentes a partir de la filosofía de la historia que hemos estado examinando. Será un Estado que de alguna manera combine la subjetividad universal de Sócrates y Cristo con la *Sittlichkeit* de los antiguos. Será un Estado cuya *Sittlichkeit* sea tal que los individuos universales puedan identificarse con él.

> El principio de los estados modernos tiene esta inmensa fuerza y hondura: de permitir que se realice autónomo en extremo el fundamento de la subjetividad de la particularidad personal y, a la vez, de retraerlo a la unidad sustancial conservando de ese modo a ésta en él (*PR,* §260).

Habrá logrado esto porque ambos bandos habrán avanzado a encontrarse. La subjetividad universal habrá llegado a ver que debe encontrar su encarnación en un Estado, y también habrá dado el nuevo paso de comprender que éste no puede ser un Estado fundado simplemente en la voluntad humana, sino, antes bien, en la voluntad del hombre como emanación del *Geist;* por tanto, que el individuo debe ocupar su lugar en un orden más extenso, con el que, sin embargo, se identifique por ser la encarnación de la razón.

Así, la subjetividad universal habrá comprendido que simplemente no puede crear la sociedad racional, que también debe encontrarla como orden que se desenvuelve en la historia. Y al hacer esto, puede avanzar más allá del individualismo y retornar una vez más a la "convicción ética" *(sittliche Gesinnung),* el sentido interno de ser uno solo con un orden realizado, donde se encuentra la forma más elevada de libertad.

Pero al mismo tiempo, ha de evolucionar el orden mismo. Ha de quedar en conformidad con la razón, de modo que el sujeto universal pueda encontrarse en su elemento *(bei sich),* e identificarse con él como su *Sittlichkeit*.

Esta evolución, piensa Hegel, ahora ha ocurrido. Los esfuerzos de la razón por rehacer el mundo de conformidad con la razón han naufragado. Pero en el proceso crearon una racionalización del Estado que sus autores no concibieron propiamente. Apartaron lo viejo positivo, de modo que el Estado que surgió tras el cataclismo no estuvo simplemente en continuidad con el pasado, sino que quedó purificado. Los hombres racionales, después de desarrollar al máximo su subjetividad, están ahora dispuestos a identificarse con este nuevo Estado. La tarea de la filosofía consiste en fomentar esta identificación poniendo al desnudo el fundamento racional de lo real; y mediante esta identificación llegará a su consumación el Estado racional.

8. UNA "SITTLICHKEIT" POSINDUSTRIAL

¿Qué aplicación para hoy podemos vislumbrar en este breve esbozo de la filosofía hegeliana de la historia y la política? Como hemos visto, Hegel insistió en que todas las sociedades viables deben estar significativamente articuladas, y esto planteó el problema de la cohesión voluntaria de las sociedades modernas. ¿Cómo pueden las sociedades libres, las sociedades cuyas instituciones sólo pueden funcionar con una difundida participación voluntaria, mantener su unidad y su vitalidad? Es un asunto que la época liberal solió perder de vista, dando por sentada la unidad de la sociedad liberal. Pero es una pregunta importante en la tradición de la teoría política, sobre la cual tuvieron algo que decir, entre otros, Aristóteles, Maquiavelo y Montesquieu. Empe-

zamos a redescubrir su importancia hoy, cuando nuestras sociedades se ven amenazadas de descomposición.

Tal cuestión fue central para Hegel, nutrido, como estaba, en Aristóteles y Montesquieu. Había compartido con su generación la nostalgia de los estados libres de la antigua Grecia, con los cuales sus ciudadanos se identificaban tan profundamente que la vida de la ciudad era el centro de su propia vida. La *polis* fue el caso histórico paradigmático del que se derivó la noción hegeliana de *Sittlichkeit;* y es con este concepto y con otros relacionados con él con los que Hegel se enfrenta a la cuestión de las sociedades libres.

La *Sittlichkeit* se refiere a esa dimensión de nuestras obligaciones éticas que son hacia una vida más general, que hemos de sostener y continuar. La dimensión *sittlich* es importante en la vida ética de los hombres donde tienen una profunda identificación con su sociedad y sus instituciones. Donde no ocurre así, lo que es de importancia central para ellos se encuentra en otra parte; tenemos entonces lo que Hegel caracteriza como enajenación. Hegel, siguiendo en esto a Montesquieu y a una larga tradición, no cree que una sociedad libre pueda sostenerse sin este tipo de identificación que sostiene una *Sittlichkeit* vital.

Los conceptos hegelianos de *Sittlichkeit* y enajenación, aun cuando relacionados con la tradición, inauguran una nueva manera de tratar los requerimientos de una sociedad libre. Pero cuando se trata este asunto en la moderna ciencia política, usualmente es por medio del concepto de "legitimidad", y ello de una manera que rompe enteramente con la tradición en que encontramos a Hegel. La "legitimidad" se define en términos de las orientaciones subjetivas de los miembros de una política hacia esta política y sus instituciones. En el discurso científico, las instituciones no se caracterizan como legítimas o ilegítimas como

tales; la "legitimidad" caracteriza, antes bien, la forma en que las contemplan aquellos que viven según ellas, o lo que estas personas sienten acerca de ellas. Este enfoque está, desde luego, en plena armonía con el intento de las ciencias sociales modernas por librar de toda evaluación sus descripciones y explicaciones, de hacer la ciencia "libre de valores".

Pero los requerimientos de la libertad de valores significan que cuando esta ciencia caracteriza a las propias políticas e instituciones, debe apartarse de cualesquiera de aquellos términos que se emplean apropiadamente para describir las orientaciones del pueblo hacia estas instituciones. En términos apropiados, no debemos describir las instituciones de una sociedad como encarnación o expresión de cierta concepción del hombre y de su relación con la sociedad, salvo en el caso límite, donde estas instituciones fueron organizadas para encarnar esta concepción. Pues la verdadera sede de la concepción está en el espíritu del pueblo, que puede ver sus instituciones como, en cierto sentido, realización de sus ideas. Si las instituciones no fueron *designadas* para encarnar estas ideas, entonces acaso puedan introducir o fomentar o despertar ciertas concepciones del hombre y la sociedad, pero no encarnarlas ni expresarlas.

De manera semejante, no debemos hablar de una sociedad y sus instituciones como encarnación de cierta cualidad del espíritu comunitario. Las instituciones pueden fomentar o imponer ciertos tipos de acción que sean considerados o sentidos por el pueblo como expresión del espíritu comunitario. Pero, en último análisis, el espíritu comunitario es cuestión de las "orientaciones subjetivas" del pueblo; no puede residir en las propias instituciones.

Así pues, esta ciencia debe valerse de un idioma desencarnado para caracterizar la política y las instituciones. Comprenderá las

instituciones como pautas de acción, que modelan el comportamiento de los hombres, y o frustran o facilitan sus propósitos. Pero no puede verlas en una dimensión *expresiva,* como encarnación de ciertas concepciones o de cierta calidad de vida.

El contraste con el vocabulario hegeliano de la *Sittlichkeit* es inmediatamente obvio. Hemos visto en el capítulo II.3 que la noción hegeliana del "espíritu objetivo" lleva precisamente esta idea, que nuestras instituciones y prácticas encarnan cierta visión de nosotros mismos, tanto como individuos cuanto como seres sociales. Por ello, este vocabulario hegeliano aporta la base para otra manera de comprender la sociedad, en marcado contraste con la corriente principal de la ciencia política moderna.

Hasta qué punto difieren estas dos maneras es algo que será evidente si contemplamos un importante asunto actual: la creciente tensión y desunión dentro de muchas democracias políticas occidentales. En los términos de la moderna ciencia política, hay un declinar de la "legitimidad". Pero ¿cuáles son sus causas? La "legitimidad" se refiere, en última instancia, a las orientaciones subjetivas del pueblo, de modo que lo que estamos buscando es algo que pueda causar un cambio de éstas. A la mente nos vienen algunos candidatos obvios: que las instituciones han frustrado importantes objetivos del individuo, de modo que éste se ha enajenado. O acaso, aunque la "producción" de instituciones haya seguido constante, o hasta mejorado, las "esperanzas" han crecido con mayor rapidez aún, y esto ha producido amargura, y por tanto enajenación. O bien los "valores" del pueblo se han modificado de alguna manera que quizá podamos explicar psicológicamente, o por cambios en otros niveles de la sociedad, como la familia; y el resultado es que las instituciones existentes ya no satisfacen unas normas ampliamente aplicadas. Por ejemplo, las instituciones representativas, un tanto burocratizadas, pare-

cen intolerablemente autoritarias a una generación educada de manera más abierta y tolerante.

Se han analizado las explicaciones de todos estos tipos. Y algunos pueden contener cierto elemento de verdad; más lo que tienen en común es que no intentan explicar el cambio de las orientaciones del pueblo por la evolución de la sociedad misma. Esto sólo puede influir lo que el pueblo siente por su "producto", al entregar o no entregar los bienes. Pero el importante declinar de la legitimidad hoy en día claramente no se debe tan sólo a una "falta de producción", sino, mucho más, a un cambio de las esperanzas y a la visión del pueblo. Las preguntas importantes que debemos responder son: ¿Qué hace surgir las esperanzas? ¿Qué subyace al cambio de valores? Y para responder a estas preguntas hemos de estudiar la psicología, o el desarrollo de la familia, o algún otro nivel de estudio.

Por contraste, el vocabulario de Hegel nos muestra un enfoque totalmente distinto. La creciente tensión y desunión se interpretan en términos de enajenación; y la enajenación surge cuando las importantes ideas del hombre y la sociedad y su relación con la naturaleza encarnada en las instituciones de una sociedad dada dejan de ser aquellas con las cuales sus miembros se identifican. Así ocurrió, como hemos visto, que el individuo con conciencia moral universal dejó de poder identificarse con la *polis* parroquial, cuya consiguiente descomposición fue sucedida (en la versión de Hegel) por los siglos de la enajenación.

Este vocabulario de *Sittlichkeit* y enajenación ofrece otra manera de tratar de explicar el cambio de la lealtad del pueblo. Quizás un entendimiento de las ideas del hombre que una sociedad dada encarna en sus instituciones, aunado a un entendimiento de su desarrollo, pueda ayudar a explicar el brote de la enaje-

nación, o bien (para emplear el otro vocabulario) el declinar de la "legitimidad".

Un ejemplo especulativo puede ayudar a aclarar esta posibilidad. Esta explicación no ha sido tomada de Hegel, desde luego, pero está plenamente de acuerdo con el espíritu de la versión hegeliana.

Quizás uno de los importantes motivos de cohesión de las sociedades modernas haya sido la identidad del hombre como productor, es decir, un ser capaz de transformar la sociedad para sus fines, y más aún, de dedicarse a una transformación de envergadura cada vez mayor. Hasta el punto en que los hombres se vieron de esta manera, tendieron a ver la sociedad como gran empresa colaboradora en que el poder humano se multiplica muchas veces a lo largo de la combinación de tecnología y colaboración social.

Hay una variante marxista de esta autoversión, en que el sujeto móvil es lo colectivo, el trabajo social tiene a la sociedad por su sujeto fundamental, y el hombre se identifica por su "ser genérico" *(Gattungs-wesen)*. Pero en la variante "occidental", el sentido de control sobre la naturaleza que confirma al productor en su identidad pretende estar a disposición del individuo. Ésta es una de las razones de que las sociedades productoras occidentales estén tan orientadas hacia el consumo. La labor social es considerada como empresa colaborativa de individuos libres, cuyas relaciones pueden ser constantemente remodeladas mediante negociaciones y decisiones comunes.

Este concepto del hombre entra en el dominio de la *Sittlichkeit* porque no sólo es una idea que se haya metido en la cabeza de la gente. En realidad, como concepción clara bien puede estar en las cabezas de muy pocas personas. Pero ha invadido muchas de las instituciones y prácticas de nuestra sociedad, en nuestra eco-

nomía de "libre empresa", de consumo, en que el bienestar se mide individualmente por pedido de bienes de consumo, y colectivamente por el aumento del PNB, en todos los mecanismos para la adaptación negociada de intereses, en la importancia central atribuida a la producción como objetivo, etcétera.

Mientras los hombres puedan identificarse como productores que participan en la gran empresa colaboradora, es decir, mientras esta concepción del hombre sea de fundamental importancia para ellos, y sea al menos uno de los conceptos por los cuales determinan las cosas que tienen significado para ellos, hasta ese punto mantiene su cohesión una sociedad con estas instituciones. La enajenación surge cuando esta identidad se desploma, cuando los hombres ya no pueden definirse fácilmente por esta concepción.

Pero haber identificado el concepto subyacente de esta sociedad, o uno de ellos, puede ayudarnos a explicar el crecimiento de la enajenación. Así, podemos ver que la identidad de los productores que acabamos de delinear está esencialmente interesada en el crecimiento. Sólo puede satisfacerse con un continuo crecimiento de la producción y el control sobre la naturaleza. Ahora bien, si la evolución de semejante sociedad la lleva a una etapa en que el valor del crecimiento ilimitado tiene que ser puesto en duda, esto provocará una crisis. La identidad que es esencial para su *Sittlichkeit* será desafiada, y surgirá la enajenación. Desde este punto de vista, nuestra contemporánea crisis de *Sittlichkeit* puede ser parcialmente producida por nuestra creciente conciencia del costo del crecimiento en materia de contaminación, sobrepoblación, dislocación social y la inminente amenaza de graves limitaciones al desarrollo.

O puede ser que el autoentendimiento apropiado a tal sociedad de productores, tendiente al crecimiento, no pueda dejar de

engendrar un conjunto de esperanzas en continuo crecimiento, cuya misma falta de límites asegure que en algún punto produzca frustración, aumentando así la tensión social de las disciplinas de la sociedad. Esto, a su vez, puede provocar una crisis de incertidumbre en torno de esta identidad básica.

Estas explicaciones, aunque tomadas de comentarios y reflexiones modernos, están en la línea del pensamiento hegeliano. La sociedad de productores corresponde al nivel de la existencia social que Hegel llama la "sociedad civil", que se dedica a satisfacer sus necesidades mutuas. Pero la idea de introducirla aquí es, sencillamente, ilustrar el tipo de explicación que el esquema conceptual de Hegel hace posible. Contra la corriente principal de la ciencia política, para la cual los cambios de "valores" o "esperanzas" del pueblo o bien siguen siendo inexplicables puntos de partida, o bien deben ser explicados a algún nivel totalmente distinto de análisis, la explicación hegeliana trata de elucidarlos en relación con la evolución de la sociedad misma, entendida en términos de los conceptos subyacentes que encarna y las definiciones de identidad que son esenciales a ella.

Así, la afirmación que deseo hacer aquí, en pro de la importancia del pensamiento de Hegel para hoy, gira en parte sobre la tesis de que este tipo de explicación nos da una vislumbre esencial del desarrollo de la sociedad contemporánea; que la moderna ciencia política se ve impedida por sus limitaciones conceptuales en su intento por comprender nuestro marco actual de desplome inminente. Acerca de este tipo de contexto, Hegel reflexionó muy profundamente, en ejemplos antiguos y modernos, y de allí desarrolló su rico lenguaje de *Sittlichkeit* y enajenación.

Yo afirmo precisamente que la utilidad del concepto hegeliano de *Sittlichkeit* compensa con creces el hecho de que la res-

puesta de Hegel al problema de la *Sittlichkeit,* la evolución de una sociedad fundada en la Idea, es completamente caduca para nosotros. No podemos aceptar la respuesta de Hegel, pero su planteamiento del problema sigue siendo uno de los más agudos y penetrantes de que disponemos.

Pero si los conceptos generales de la filosofía política de Hegel nos son útiles hoy, también lo es gran parte de su detallado análisis. Empezamos a ver esto en su versión de la Revolución francesa.

En realidad, Hegel estuvo totalmente errado al "llamar" el desarrollo de la sociedad moderna. Hemos visto antes que, en su opinión, la Revolución francesa iría seguida por un periodo en que alcanzaría la madurez una nueva *Sittlichkeit* basada en la Idea. Esto contendría las tendencias destructivas de las aspiraciones a la libertad que surgieron a la escena en la Revolución. Ofrecería un nuevo foco a estas aspiraciones, que daría un contenido a la ambición de edificar una sociedad sobre la voluntad racional, contenido que se nutriría en la estructura ontológica de las cosas.

En realidad, lo que ha ocurrido es que las dos tendencias que Hegel identificó en la Ilustración, la ingeniería social utilitaria y atomista, y el deseo de libertad absoluta mediante la realización de la voluntad general, han seguido moldeando el desarrollo de la sociedad moderna. El análisis hegeliano de éstas es extraordinariamente profundo y perspicaz, y resulta de suma importancia para nosotros precisamente porque (paradójicamente) su importancia en la sociedad moderna es mucho mayor de la que él pensó.

La explicación hegeliana de la corriente utilitaria y atomista de la sociedad moderna no se limita al análisis del utilitarismo como modo de conciencia. Más importante es el análisis hegeliano de la moderna economía productiva de una sociedad bur-

guesa emancipada. Encontramos esto en los pasajes sobre la sociedad civil en su filosofía del derecho, y en las primeras obras, aún inéditas, del periodo de Jena que tratan del mismo tema.[20]

Estas obras muestran que Hegel se anticipó notablemente a algunos de los temas y visiones después desarrollados por Marx. Hegel ve que la producción industrial moderna tiende a una creciente y ramificadora división del trabajo, y junto con ella, a la creación de un proletariado. Hegel sostiene que si el proceso de producción cada vez más ramificada se deja librado a sí mismo, el proletariado se empobrecerá, materialmente por sus bajos salarios e incertidumbre en materia de empleos, y espiritualmente por la estrechez y monotonía de su trabajo.

Este empobrecimiento, si no se le pone freno, desencadenará crisis recurrentes de sobreproducción, de modo que los menesterosos sólo podrán mantenerse de la beneficencia pública. Pero el recurso de la beneficencia contradice el principio de la economía burguesa, por el cual los hombres deben ganarse la vida. Y Hegel hace, en 1821, esta observación, notablemente profética: "Aquí se plantea el problema de que la sociedad civil no es suficientemente rica, en medio del exceso de la riqueza; esto es, que no posee en la propia riqueza lo suficiente para evitar el exceso de miseria y la formación de la plebe" (*PR,* §245).

Esta "plebe" puede parecer una cosa del pasado, pero la incapacidad de contener la pobreza sigue siendo la quemante experiencia de nuestras sociedades opulentas y tecnológicas, que socava la unidad y la solidaridad de toda comunidad moderna. Y justamente por esta razón, Hegel temió a esa "plebe", pues la consideró como fuente de una creciente enajenación que, si no se le ponía freno, arruinaría la *Sittlichkeit* moderna.

Hegel parece creer que este nuevo Estado racional fundado sobre la Idea podría contener la economía burguesa dentro de

sus límites. Pero, por muy equivocado que estuviera en ello, tuvo una extraordinaria visión y presciencia al discernir la dirección social implícita en esta economía, y al ver que ésta tenía un impulso propio que, en realidad, podría arrastrar a los hombres con ella. En una obra anterior (*System der Sittlichkeit,* 80-81), describe el sistema de división del trabajo e intercambio como "poder ajeno" *(fremde Macht),* que opera según sus propias leyes y dispone de la vida de la gente como un "destino inconsciente y ciego" *(bewustloses, blindes Schicksal).*

Éste es un aspecto del potencial destructivo de la moderna sociedad, que Hegel discernió. Los peligros inherentes al afán de libertad absoluta, tal como los vio Hegel, ya han sido examinados antes. Hegel creyó ver aquí las dos grandes fuerzas perturbadoras que amenazan al Estado moderno. La primera es la fuerza del interés privado, inherente a la sociedad civil y a su modo de producción, que constantemente amenaza rebasar todo límite, polarizar la sociedad entre ricos y pobres y disolver los nexos del Estado. La segunda es el intento, diametralmente opuesto, de superar esto y todas las demás divisiones suprimiendo toda diferenciación en nombre de la voluntad general y la verdadera sociedad de iguales, intento que debe culminar, piensa Hegel, en la violencia y la dictadura de una élite revolucionaria.

Existe una tercera corriente en la sociedad moderna, que Hegel considera sostenida por estas dos fuerzas: hacia la homogeneización. Pues no sólo es el afán de libertad absoluta el que rechaza todas las diferenciaciones; el desarrollo de la economía capitalista también ha significado la perturbación de la comunidad tradicional, las migraciones en masa de poblaciones y la creación de un mercado unificado y de una fuerza de trabajo unificada, hasta donde ha sido posible. Y todo ello ha contribuido a la homogeneización de la sociedad moderna, creación de una gran so-

ciedad en que los subgrupos culturales se ven progresivamente socavados, o tan sólo sobreviven en la periferia de la vida, en las costumbres domésticas o en el folclore.

Esta tendencia continúa hoy. Bajo el efecto del igualitarismo radical y del individualismo liberal, todas las diferenciaciones sociales profundamente arraigadas se han visto sometidas a un ataque, no sólo aquellas formas basadas en el nacimiento y la posición social, sino hasta las de base biológica, las que hay entre los sexos. El concepto moderno de igualdad no tolerará diferencias en el campo de la oportunidad que los individuos encuentran ante ellos. Antes de escoger, los individuos deben ser intercambiables; o, dicho de otra manera, todas las diferencias deberán ser elegidas. El hincapié en la elección en el contemporáneo principio de igualdad refleja su unión con un concepto radical de libertad, como autocreación.

Unidos, han apartado todas las articulaciones de la sociedad tradicional, y se han propuesto combatir las nuevas que han surgido. Cuando contemplamos la historia de los dos últimos siglos, nos parece ver una corriente inconfundible en que, etapa tras etapa, todas las diferencias son apartadas y neutralizadas, hasta culminar en una sociedad en que cada quien (al menos en teoría) es igual a todos los demás ante un campo potencialmente ilimitado de posibilidades. En nombre de esta igualdad en la libertad estamos pasando ahora por una profunda revolución en la condición de las mujeres, y aun, hasta cierto grado, en la de los menores (por ejemplo, el haber rebajado la edad de votar a los 18 años es hoy general en el mundo occidental).

Y este movimiento no se limita a la sociedad liberal. Las sociedades totalitarias contemporáneas pueden restringir la libertad individual, pero se aferran con igual fuerza al principio de libertad como autocreación. Y han sido agentes aún más determina-

dos de la movilidad individual, liberando a los individuos de su identificación con los grupos primarios y haciéndoles relacionarse exclusivamente con la sociedad en general. También ellas aspiran a crear una sociedad en que todos los hombres por igual sean amos de su destino, intercambiables ante una libre elección en un campo de potencialidades en expansión, aunque consideren esta elección como, necesariamente, un acto común y colectivo, antes que como un conjunto de opciones individuales.

Desde luego, Hegel no previó esta inmensa homogeneización, precisamente porque pensaba que sería contenida por la nueva *Sittlichkeit* fundada en la Idea. Pero sí identificó las fuerzas que empujaban en esta dirección. También sostuvo, como hemos visto antes, que este proceso sería inmensamente destructivo, que la homogeneización, al destruir toda diferenciación, socavaría todas las bases posibles de *Sittlichkeit,* reduciría la sociedad, de una unidad articulada, a un "montón" indiferenciado que sólo podría mantenerse unido mediante una fuerza despótica. Ésta es una de las razones de que pensara que este proceso nunca podría llegar tan lejos como ha llegado, ya que tendría que destruir su propio fundamento social.

En este último punto, Hegel puede tener razón; podemos destruirnos a nosotros mismos. Antes se han ofrecido algunos argumentos para indicar por qué pienso que Hegel no está completamente errado acerca de la necesidad de diferenciación en una sociedad moderna. Pero aún está abierta la pregunta de si es posible la diferenciación en una sociedad que ha pasado por una homogeneización tan grande como ha pasado ya la nuestra. Acaso puedan surgir otros tipos de comunidades viables para reemplazar aquellas que el desarrollo moderno ha barrido.

Pero lo que parece claro es, primero, que este proceso de homogeneización ha acabado con las bases tradicionales de identifi-

cación, los modos tradicionales de *Sittlichkeit;* y, segundo, que el vacío resultante en gran parte ha sido llenado por identificaciones nacionales, con frecuencia divisoras y destructivas.

Sigue siendo cierto, en tercer lugar, que las ideologías que han presidido esta homogeneización, tanto liberales como revolucionarias, también se han desarrollado dentro de sus propias formas de *Sittlichkeit*. La identidad revolucionaria ha invadido hoy las instituciones y la práctica del partido gobernante de vanguardia. Son versiones de la identidad liberal que ha penetrado las instituciones, políticas y económicas, de la sociedad occidental. Por ejemplo, podríamos citar la identidad de los productores, ya entrevista; o bien, la identificación *sittlich* que encontramos en ciertos países con sus instituciones representativas.

Lo que preocupa es que estos modos de *Sittlichkeit* parecen estar descomponiéndose, o al menos padeciendo una tensión extrema por todo el mundo industrializado. ¿Puede alguno de ellos ofrecer un Estado postindustrial? ¿Cuál es el concepto subyacente del hombre y la sociedad que puede aportar un polo de identificación para nosotros? ¿Son adecuados para la tarea algunos de los modos que brotaron de las tradiciones liberal o revolucionaria?

La filosofía de Hegel ofrece un valioso punto de partida si deseamos plantear preguntas de esta índole. Pues no sólo cuenta con el lenguaje teórico, sino que también ha identificado algunas de las fuerzas en acción. Y tiene esta riqueza porque constituye un intento por encontrar una realización racional a las aspiraciones gemelas que identificamos como las de la época de Hegel, hacia la autonomía racional y hacia la unidad expresiva. La necesidad de unidad expresiva surge en el pensamiento hegeliano en su entendimiento de la *Sittlichkeit;* la necesidad de autonomía racional aparece en la exigencia de una moderna *Sittlichkeit* que dé

una gama completa a la voluntad racional del individuo moderno.

Pese a lo inadecuado de su propia síntesis, Hegel tiene mucho que decir a nuestra época. Pues un pensamiento que trata de permanecer leal a estas dos aspiraciones habla directamente a nuestro ambiente, que ya no puede permitirse suprimir por completo la cuestión de la *Sittlichkeit,* como lo hace la corriente principal de la moderna ciencia política, y que sin embargo debe defenderse contra los sueños irresponsables que engendra nuestra crisis inminente. La filosofía de Hegel nos ofrece útiles atisbos para una época que debe evitar tanto las ilusiones como las deformaciones de la tradición utilitaria, atomista, y las contrailusiones románticas que éstas continuamente engendran.

[1] *Es ist der Gang Gottes in der Welt, dass der Staat ist* (adición a *PR,* 258). Esto primero fue traducido erróneamente como "El Estado es la marcha de Dios por el mundo", y a menudo se le ha citado como *piece à conviction,* en la acusación de Hegel como apologista antiliberal del "prusianismo". Para estos errores de traducción y sus efectos, véase la introducción de W. Kauffmann al libro que presentó, *Hegel's Political Philosophy,* Nueva York, Atherton Press, 1970.

[2] *Crítica de la razón práctica,* §5.

[3] Desde luego, "naturaleza" también puede ser utilizada en un sentido distinto, en que queremos decir el concepto de una cosa, caso en el cual hay una "naturaleza" del Espíritu. Hegel emplea esta expresión en el pasaje al que acabamos de referirnos: "Die Natur des Geistes…" Esto muestra la filiación del pensamiento de Hegel con el de Aristóteles, a pesar de haber abrazado la moderna autonomía radical o, antes bien, más allá de esto.

[4] *Cf. PR,* §258; *SW,* XIX, 528.

[5] Desgraciadamente, éstas abundan en el mundo anglosajón. La última fue perpetrada por Sidney Hook. *Cf.* sus aportaciones al volumen editado por Walter Kaufmann, *Hegel's Political Philosophy.*

[6] UNAM, Colección "Nuestros Clásicos".

[7] En realidad, la teoría de Kant puede compensar con creces la vacuidad del criterio de universalización, mediante algunas otras consecuencias de la aspiración a la autonomía radical. Pues esto también dice algo acerca de la manera en que los hombres deben *ser tratados,* y los tipos de reglas a las que deben someterse.

[8] *Cf. Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie,* ed. G. Lasson, Leipzig, 1923, p. 388.

[9] Una vez más, éste es un término de arte de Hegel; el propio Kant se valió de la palabra usual *Sitllichkeit* en su obra sobre la ética.

[10] *Cf.* también *PR,* §§145, 156, 258.

[11] En el idioma de la *Lógica,* la categoría de teleología externa resulta inadecuada aquí. El Estado sólo puede entenderse como teleología interna.

[12] Así, en *PR,* §258, Hegel habla de que el Estado posee "en *la conciencia de sí,* individualidad elevada a su universalidad, es lo racional en sí por sí […]" (las cursivas son mías).

[13] Permítaseme repetir que esta noción de *Volksgeist* no abarca ninguna doctrina especial acerca de un sujeto supraindividual de la sociedad.

Los *Volksgeister* son simplemente culturas históricas, pero vistas como encarnaciones del *Geist,* en cierta etapa de su realización y autoconocimiento. La dificultad básica, si es que la hay, concierne a la relación del hombre con este sujeto cósmico del cual es vehículo. No hay problema especial acerca de las configuraciones históricas que adoptan los hombres para encarnar el Espíritu.

[14] *Cf.* pasaje en la *Lógica,* en la sección sobre Teleología interna (*WL,* II, 397-398).

[15] Shlomo Avineri (*Hegel's Theory of The Modern State* [CUP, 1972], 233) encuentra que Hegel se contradice en su doctrina del individuo universal, ya que parece sostener a veces que tiene plena conciencia de la idea que está realizando, otras veces, sólo ser instintivamente consciente; y en otros pasajes más dice que no tiene ninguna conciencia. Las citas de Avineri vienen de *La razón en la Historia,* y me parece a mí que, dejando cierta tolerancia a la naturaleza burda de este texto, que Hegel nunca preparó para la publicación, bastante fácilmente pueden reconciliarse los textos en torno de la noción de que los individuos universales tienen un sentido de la verdad superior a la que sirven, pero la ven, oscuramente, como a través de un cristal.

[16] *"Die Welt ist (dem Selbstbewusstsein) schlechtin sein Wille, und dieser ist allgemeiner Wille. Und zwar ist er nicht der leere Gedanke des Willens, der in stillschweigende oder reprasentierte Einwilligung gesetzt wird, sondern reell allgemeiner Wille, Wille aller Einzelnen als solcher"* (*PhG,* 415).

[17] *Cf. PhG* y *PR,* §207.

[18] Aun cuando Marx, que tiene su propia variante del principio hegeliano de encarnación y ve al hombre colocado en la matriz de la naturaleza, en parte se libra de esta crítica. Véase más adelante, el análisis, en el capítulo III.

[19] *PR,* §274, adición.

[20] Las obras en cuestión son el "System der Sittlichkeit" de 1801-1802 (publicado en G. Lasson [ed.], *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie,* Leipzig, 1923), y dos ensayos anteriores de un sistema, también del periodo de Jena, que han sido llamados *Jenaer Realphilosophie* I y II (publicados por J. Hoffmeister, respectivamente, Leipzig, 1932, y Hamburgo, 1967). Estas obras no fueron publicadas durante la vida de Hegel, y sólo recientemente se les prestó seria atención. *Cf.* la interesante discusión en Schlomo Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State,* C. U. P., 1972, pp. 87-98.

III. LA CUESTIÓN DE LA LIBERTAD

1. EL FIN DEL HEGELIANISMO

En las últimas secciones, he estado tratando de ilustrar la doble afirmación de que, mientras la ontología de Hegel es casi increíble, su filosofía tiene gran aplicación a nuestra época. He tratado de mostrar esto examinando la filosofía política de Hegel en relación con algunas de las cuestiones básicas de hoy.

Ahora, en este tercer capítulo, deseo examinar esto un poco más de cerca. ¿Qué avances de la civilización moderna han tendido a hacer inverosímil la síntesis de Hegel? ¿Y cómo, al mismo tiempo, las preguntas que él planteó y la forma en que las respondió siguen siendo pertinentes? Al tratar de responder a estas preguntas, estaremos contemplando algunas de las transformaciones que ha sufrido la aspiración central de la época de Hegel, de combinar la autonomía radical con la realización expresiva. Y esto, de manera natural, nos conducirá a uno de los principales problemas acerca de la naturaleza de la libertad.

La primera pregunta debe parecer fácil de responder: ¿por qué es inverosímil hoy la síntesis de Hegel? Podemos pensar que el desarrollo de la sociedad moderna industrial, tecnológica, racionalizada, al que nos referimos en II.1, invadiendo la definición del hombre dada por la Ilustración, ha dejado de lado todas las visiones expresivistas del hombre en comunión con la naturale-

za, y de la naturaleza como expresión del Espíritu, que difundió la época romántica. La visión de Hegel, aunque más racional en su forma, y más penetrante, se ha hundido con todo lo demás.

Desde este ángulo, el romanticismo puede parecer una crisis ocurrida al nacimiento de la moderna sociedad industrial, crisis paralela a la profunda inquietud social de la transición que influye sobre ella y, a su vez, por ella es influida. La crisis, como la inquietud social, fue superada al llegar a establecerse la nueva sociedad. El romanticismo fue absorbido al limitarse a la vida privada, y así, encontró su lugar en la nueva sociedad. Paralela a esta absorción social fue otra intelectual. La visión científica de la segunda mitad del siglo XIX incorporó muchas de las ideas del pensamiento expresivista y romántico, mientras apartaba las categorías filosóficas en que originalmente se había expresado.

Ciertas concepciones orgánicas influyeron sobre una biología que, una vez más, se volvió de orientación mecanicista. También subyacen en la sociología de Comte, quien, sin embargo, purgó las categorías de expresión y causa final de la ciencia. Con Darwin, los conceptos evolucionistas llegaron a ser parte central del canon de la ciencia ortodoxa. Y el propio Freud señaló cómo algunas de sus ideas clave habían sido ya anticipadas por escritores románticos.

Por tanto, en cierto sentido, la civilización que se desarrolló en Europa en la segunda mitad del siglo XIX tendió a modificar la concepción del hombre por la Ilustración, en su progresiva transformación de la naturaleza, en sus estructuras colectivas y en su más prestigiosa realización intelectual: la ciencia. Y esto había de explicar parcialmente por qué la síntesis hegeliana se eclipsó alrededor de la mitad del siglo. Y es que trataba de integrar la corriente expresivista no sólo de manera subordinada. La estructura del Estado hegeliano sería comprendida y valuada por

lo que expresaba o encarnaba, la Idea, no por sus consecuencias ni realizaciones. La racionalidad del Estado hegeliano era totalmente distinta de la racionalización de las estructuras burocráticas. La moderna mezcla de romanticismo privado y utilitarismo público es, antes bien, una sociedad civil que se ha desbocado, una sociedad que se ha convertido en un "montón". La transformación continua de la sociedad industrial bajo la dinámica de la eficiencia productiva y la búsqueda de un nivel de vida individual superior ha socavado las diferenciaciones que eran esenciales para el estado de Hegel, y liberado al individuo, cada vez más, de toda agrupación parcial. El subestimar esta dinámica fue el más grave error de Hegel en su caracterización de la época siguiente.

Pero este error, si tal es la palabra, concierne directamente a su ontología. Hegel pensó que las fuerzas de la disolución y la homogeneización de la sociedad civil serían contenidas porque los hombres llegarían a reconocerse en las estructuras que encarnaban la Idea. Los hombres recuperarían una nueva *Sittlichkeit* y se identificarían con una vida más general. El progreso continuado de estas fuerzas sólo podía significar la progresiva atenuación de esta visión, que había de volverse aún más irreal e inverosímil conforme creciera la sociedad nueva. Si Hegel hubiese tenido razón, entonces los hombres se habrían reconocido ellos mismos en las estructuras del Estado racional, y la sociedad industrial no habría seguido el camino que hoy sigue.

Paralelo al desarrollo de la sociedad moderna que rompe los vínculos del Estado hegeliano se encuentra un desarrollo de la ciencia moderna. Las ciencias empíricas supuestamente estarían contenidas dentro de la "ciencia absoluta". Es decir, los resultados de las ciencias empíricas revelarían la estructura del Concepto, con el grado de aproximación e inexactitud apropiado al ni-

vel de la realidad en cuestión. Pero las ciencias, ya en la época de Hegel, habían roto los lazos de la síntesis que el comentario hegeliano les imponía, y aunque siempre queda en pie, teóricamente, la posibilidad de recomenzar un comentario sintetizado con cada nuevo descubrimiento importante, el desarrollo de las ciencias ha hecho que parezca inútil y descarriado todo el proyecto de una filosofía de la naturaleza. La busca de una estructura significativa subyacente debe parecer arbitraria en un campo en continua expansión y diversificación del conocimiento científico.

¿Podemos concluir, entonces, que la ontología de Hegel ya no es una opción viva, porque la civilización moderna nos ha convertido a todos en sujetos autodefinidos, con una actitud objetivadora hacia la naturaleza y la vida social? No por completo. Esta explicación es demasiado sencilla porque, en realidad, no nos hemos convertido íntegramente. Desde el periodo romántico existe un malestar acerca de la identidad moderna. Ciertamente, muchos de nuestros contemporáneos piensan en ellos mismos básicamente como individuos con ciertos deseos y objetivos *de facto;* y en su sociedad como empresa común de producción, intercambio e, idealmente, ayuda mutua, destinados a satisfacer sus respectivos deseos, de modo que las virtudes importantes de la sociedad son la organización racional, la justicia distributiva y la salvaguarda de la independencia individual.

Pero al mismo tiempo, muchos —a menudo los mismos— se sienten movidos por un sentido de la profunda inadecuación de la sociedad moderna que tiene sus raíces en la protesta romántica. Desde el término del siglo XVIII ha existido una continua corriente de quejas contra la civilización moderna, a la que tacha de filistea, productora de mediocridad y de conformismo, y de ser tímidamente egoísta, de sofocar toda originalidad, libre ex-

presión y las virtudes heroicas, de estar dedicada a un "mísero confort" *(erbärmliches Behagen)*.[1] Reproches o al menos presentimientos de esta índole nos han llegado de los espíritus mejores y más sensibles, y a través de una vasta gama, desde críticos muy moderados y constructivos como Tocqueville y J. S. Mill hasta los marginados más extremos como Nietzsche y Sorel, para no hablar de la pléyade de escritores y artistas que se declararon en oposición a la civilización "burguesa".

De maneras distintas, estos críticos fustigan a la sociedad moderna, diciendo que está expresivamente muerta, que sofoca toda realización expresiva mediante el poder de la conformidad, o de las exigencias omnipresentes de la utilidad, o de producir un mundo en que todos los hechos, objetos e instituciones tienen un uso pero ninguno expresa lo que los hombres son o pueden ser. Esta corriente de oposición tiene su fuente en la corriente expresivista de finales del siglo XVIII, y su fuerza continuada refleja el grado en que la identidad moderna no ha llegado a quedar seguramente establecida.

Podemos vernos tentados a pensar que esta corriente sólo toca a una minoría de intelectuales y artistas, sin afectar a la mayoría de los hombres "ordinarios". Pero la vasta resonancia de este tipo de crítica se ha demostrado, aunque sólo fuese en periódicos accesos o inquietudes que han perturbado la civilización industrial. Una profunda insatisfacción expresivista contribuyó al triunfo del fascismo, y subyace en la revuelta de muchos jóvenes contra el "sistema" en los países occidentales de hoy.

Así, no podemos explicar simplemente el eclipse de la ontología de Hegel por el triunfante establecimiento de una identidad moderna que ha relegado al pasado la protesta romántica. Nada de ello ha ocurrido. Antes bien, la cuestión es por qué el conti-

nuo florecimiento romántico o la protesta expresivista ya no pueden encontrar su expresión filosófica en la visión de Hegel.

Una parte de la respuesta se halla en el hecho de que es una *protesta*. La visión de Hegel fue de un mundo reconciliado con el Espíritu, pero el espíritu romántico está consciente de encontrarse en oposición a la sociedad moderna. Es una nostalgia del pasado, el anhelo de una esperanza aún no realizada, o la determinación de realizar un futuro sin precedentes; pero, ciertamente, no la percepción de la racionalidad de lo real. Y si los hombres que suspiraban por una realización expresiva se sintieron enajenados del curso de la historia moderna a finales del siglo XIX, ¡cuánto mayor causa para sentirlo tienen sus sucesores de hoy! Antes de 1914, la sociedad filistea al menos ofrecía la solidez de un orden firmemente establecido, destinado a realizar más y más plenamente su limitada, mísera y antiheroica forma de bien. Pero los trastornos ocurridos desde entonces han puesto ello en cuestión, sin poner, a cambio, a la civilización occidental en un camino más elevado de realización expresiva. La seria busca de un "mísero confort" ha sido interrumpida, más por orgías de grotesca inhumanidad que por las desviaciones hacia una cultura nueva y superior. Y, por cruel ironía, la propia protesta romántica ha tenido su parte de responsabilidad en estos sangrientos interludios. Varios de sus temas han sido tergiversados al servicio del fascismo, y el stalinismo, para no hablar de los practicantes libres del asesinato indiscriminado de nuestros días.

De tal manera, un contemporáneo fácilmente cae en la tentación de ver la historia como un "matadero [...] en que la fortuna de los pueblos, la sabiduría de los estados y la virtud de los individuos han sido llevadas al sacrificio" (*VG,* 80). Lo que puede resultar difícil de comprender es cómo Hegel, después de escribir esta línea, pudo seguir viendo la historia como la realización

de la razón y la libertad. Lo que nos separa de tal época es el sentido que tenían los hombres de que los horrores y pesadillas de la historia, las furias de la destrucción y la crueldad que siguen siendo enigmáticas para el agente y para la víctima, ya se habían quedado atrás. Este sentido, que Hegel expresó en su filosofía —aunque a veces parece haber vacilado en sus juicios privados— es totalmente irrecuperable aun para el más optimista de nuestros contemporáneos.

Por lo tanto, sea como miembro de una confiada y creciente sociedad moderna, o como testigo de la desintegración de esta sociedad, el heredero de los románticos no puede sentir sino enajenación. No puede ver la historia como desenvolvimiento del Espíritu, y al mismo tiempo ya no puede ver la naturaleza como la emanación del Espíritu. El creciente control de la moderna tecnología sobre la naturaleza, así como la frontera, en continua expansión, de la ciencia, ha disipado aquella visión del mundo como manifestación de poderes espirituales o como un principio divino, que era la culminación de la corriente expresivista de finales del siglo XVIII. Aquel panteísmo expresivo, el "spinozismo" del *Sturm und Drang,* que tentó a Lessing, estuvo a punto de conquistar a Herder y fue propiedad común de Goethe y de los románticos, deja de ser una opción viva conforme avanza la civilización moderna. Pero la síntesis de Hegel se edificó sobre ello. Su objetivo, como he tratado de interpretarlo, fue combinar esta visión de la naturaleza como expresión del Espíritu, tanto con el llamado implícito al hombre para recobrar su unidad expresiva, como con la aspiración a la autonomía racional. El Espíritu, fundamento ontológico del mundo en la necesidad racional, supuestamente realizará esta síntesis. Garantiza que el hombre puede entregarse a la unidad con el todo sin perder su libertad racional. Pero si se desvanece esta visión del panteísmo

expresivo, si deja de tener significado la aspiración a unirse con el "todo de la naturaleza",[2] entonces desaparece la base misma de la idea absoluta, junto con los *Urphänomene* de Goethe, con el "idealismo mágico" de Novalis y con las obras más generales de los románticos.

Así, la síntesis de Hegel no puede encontrar fieles hoy, no sólo porque, en parte, está edificada sobre la reacción expresivista a la identidad moderna, que la civilización contemporánea ha tendido a socavar más y más, sino porque también se ha edificado sobre una forma anterior y caduca de esta reacción. Corresponde a la oposición, mientras pretende darnos una visión de la razón triunfante; y corresponde, además, a una etapa de esta oposición, que ya no parece viable.

2. EL ENFOQUE EN EL HOMBRE

Así podemos ver, al menos en lineamientos generales, por qué ha muerto la tesis central de Hegel. Pero ¿por qué su filosofía sigue siendo de gran pertinencia? Esto se hará más claro si contemplamos las formas de oposición romántica y expresivista que han sucedido a las del tiempo de Hegel.

Si el objetivo de un retorno a la unidad con la gran corriente de la vida ya no es verosímil, ni aun combinado con la visión espiral de la historia en que la unidad restaurada incorpora la libertad subjetiva, si la experiencia histórica de objetivar y transformar la naturaleza en la teoría y la práctica es demasiado poderosa para subsistir como interlocutora, entonces la corriente expresivista de oposición a la civilización moderna ha de enfocar al hombre. Y lo que es "pisoteado, cribado, confinado" por la sociedad moderna, contenido por conformidad moderna, pisoteado por la gran máquina de la Utilidad, reprimido por el "siste-

ma", es la naturaleza humana o, antes bien, el potencial creador y expresivo del hombre.

Pero una realización expresiva entraña cierta integridad, una plenitud de vida que no admite división entre cuerpo y alma, entre voluntad e inclinación, entre Espíritu y Naturaleza. Si esta realización ya no significa una comunión con la naturaleza como encarnación del Espíritu, la naturaleza aún debe figurar en ella, de alguna manera.

Formas posteriores de expresivismo muestran esto de dos maneras. Primera, la forma realizada de vida es considerada como expresión de nuestro móvil más profundo como seres naturales, que es contenido, frustrado u oculto por una sociedad artificial, divisora o represiva. La sociedad moderna es vista como opresora de lo espontáneo, lo natural, lo sensual o lo "dionisiaco" que hay en el hombre. En cierto sentido, gran parte del nacionalismo posromántico puede colocarse en esta espaciosa categoría, ya que trata de restaurar los hechos particulares acerca de los hombres —su herencia, la tierra en que viven, el grupo idiomático al que pertenecen— como motivadores centrales en una vida humana plena, en contra de los ideales "abstractos", "cosmopolitas" del hombre.

O bien, se considera que el hombre está logrando una armonía con la naturaleza al transformarla. La filosofía, contemplación de la Idea en la naturaleza, y la historia, como "culto" que restaura nuestra unidad con el todo, no pueden tener significado para quienes han perdido el sentido de lo divino en la naturaleza, y debe parecer obsceno a quienes están en revuelta contra una sociedad inerte, opresora e inhumana. Dentro de este horizonte, la aspiración a una unidad expresiva entre el hombre y el mundo natural y social del que depende sólo puede satisfacerse mediante una libre remodelación de naturaleza y sociedad. En este tipo de

visión expresiva, la unidad se combina, como en la filosofía de Hegel, con un concepto radical de la libertad, pero en un sentido fundamentalmente distinto. La síntesis hegeliana ha sido transferida, por decir así antropologizada, del *Geist* al hombre.

Ésta fue, desde luego, la trasposición revolucionaria efectuada por los jóvenes hegelianos de los decenios de 1830 y 1840. Y ha tenido consecuencias considerables. Pues la gran protesta expresivista contra el curso de la civilización moderna ha incorporado este concepto de la transformación voluntaria de la naturaleza, tanto humana como externa, como parte esencial de la realización del hombre. Desde luego, han variado notablemente las reacciones a la pobreza expresiva de la civilización moderna: el *Weltschmerz,* un profundo sentido del mundo como abandonado y expresivamente muerto; o una nostalgia por una época pasada e irrecobrable; o un intento por retornar a tal época anterior —la edad de la fe, o la condición primitiva de equilibrio con la naturaleza que muchos de los actuales "marginados" anhelan— o, asimismo, el intento por crear un mundo secundario de arte, liberado del mundo cotidiano. Pero las protestas políticamente orientadas han considerado por lo general una activa remodelación de la vida humana y de su base natural. Esto no sólo ha podido decirse de las ideologías de la izquierda, como marxismo y anarquismo, sino también de aquellas que, como el fascismo, subrayaron asimismo la liberación de fuerzas "elementales" en el hombre. En realidad, el fascismo confusamente intentó combinar la anterior alternativa "dionisiaca" con la "prometeica".

Por la importancia de esta aspiración prometeica, vale la pena considerar su formulación más influyente, en la teoría del hombre que fue, asimismo, el más grande de los jóvenes hegelianos.

Muchos marxistas, y otros, objetarán una interpretación del marxismo que lo coloca en lo que yo he llamado la tradición ex-

presivista. Desde luego, el marxismo no sólo es esto. Pero no creo que podamos comprenderlo, así como su repercusión, si tratamos de apartarlo de esta dimensión.

Ciertamente, pocos desearán negar que el joven Marx es el heredero, a través de Hegel, de la aspiración expresivista. Y ya a comienzos del decenio de 1840 esto se encuentra aunado al afán de la Ilustración radical por producir la síntesis marxista, peculiarmente poderosa.

El joven Marx es el heredero de la Ilustración radical, primero, en su concepto de que el hombre llega a moldear a la naturaleza y, a la postre, la sociedad, de acuerdo con sus propósitos. Es su heredero, en segundo lugar, en su crítica a la inhumanidad del orden actual. La Ilustración hizo surgir una nueva índole de protesta indignada contra las injusticias del mundo. Habiendo demolido las antiguas visiones de un orden cósmico, y habiéndolas expuesto como, en el mejor de los casos, una ilusión, y quizás un engaño, dejó sin justificación todas las diferenciaciones de la antigua sociedad, todas sus cargas y disciplinas especiales. Una cosa es soportar nuestra fortuna como campesino, si tal es nuestro lugar elegido en la jerarquía de las cosas, ordenado por Dios y la naturaleza; pero si la idea misma de sociedad como encarnación de semejante orden cósmico es desechada, si la sociedad es, en cambio, el instrumento común de los hombres que han de vivir bajo el mismo techo político en busca de la felicidad, entonces las cargas y privaciones de esta situación son una brutal imposición, contra toda razón y justicia, mantenidas tan sólo por bellaquería y mentiras. Reclamarían al cielo —si el cielo aún existiera— pidiendo reparación, y aun venganza. Así, la Ilustración provocó una nueva conciencia de la inhumanidad, del sufrimiento gratuito e innecesario, y una urgente determinación de combatirlo. Pues si el hombre sólo es un sujeto de deseos que tienden a

su realización (es decir, la felicidad), entonces nada en el cielo o en la tierra compensa la pérdida de esta felicidad. La privación unilateral es una pérdida inconsolable y absoluta.

Marx toma esta crítica radical de la inhumanidad; pero el principal mito justificador que denuncia como coartada de la explotación y la opresión no es la antigua religión, sino la propia nueva filosofía atomista y utilitaria de la Ilustración, principalmente como se refleja en las teorías de los economistas clásicos. En realidad, la religión ortodoxa sale bastante bien parada, por comparación. Pues es el "sentimiento de un mundo sin corazón",[3] las flores que hay en las cadenas del hombre, consuelo casi indispensable para los padecimientos del hombre en un mundo injusto: injusticia que en la actual fase de la historia es directamente apoyada por la filosofía burguesa de la utilidad.

Pero el enorme poder de la teoría marxista proviene de que une este empuje de la Ilustración radical con la tradición expresivista. En la teoría como la encontramos en los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844, que quedaron inéditos durante la vida de Marx, la transformación de la naturaleza también es una autotransformación. El hombre, al crear su medio natural, está remodelando su propio "cuerpo inorgánico". Padece de enajenación porque al principio, bajo la sociedad clasista, su trabajo y su producto, la naturaleza transformada —propiedad que le pertenece en el fuerte sentido de que son parte de él, expresión suya— escapa de él y se convierte en una realidad ajena, con una dinámica propia que se le resiste y opone. Así, este concepto de enajenación pertenece intrínsecamente a una estructura expresivista de pensamiento. El trabajo del hombre y su producto, el medio de creación humana, es su expresión, y por tanto su pérdida no sólo es privación, sino autodesgarramiento; y su recuperación no sólo es el camino a la felicidad sino también a la recuperación de la

plenitud y la libertad. Y es que la producción del hombre es su "autocreación" *(Selbsterzeugung)*.

Por tanto, a su propia manera, Marx retoma un tema común virtualmente de todos los críticos expresivistas de la civilización moderna, y denuncia una sociedad que hace de la posesión el objetivo humano central, a expensas de la expresión. El afán de la posesión misma corresponde a un mundo enajenado donde las potencias humanas están tan apartadas del hombre que se pueden transferir y hacer circular como propiedad, sustituto pobre y deformado de la genuina recuperación. "La propiedad privada nos ha hecho tan estúpidos y parciales que un objeto sólo es *nuestro* cuando lo tenemos, cuando existe para nosotros como capital, o cuando es… utilizado de alguna manera."[4]

Esta poderosa combinación de la radical Ilustración y el expresivismo procede de una trasposición de la síntesis hegeliana del *Geist* al hombre. En el punto de origen de Hegel, por decirlo así, la Idea pasa a la naturaleza y, al principio, se pierde allí. Es decir, aún no encuentra una expresión adecuada y por tanto hay separación y división dentro de este mundo, y entre el mundo y el Espíritu que no puede reconocerse. El desarrollo de una encarnación adecuada, y por tanto el retorno del Espíritu a sí mismo es la labor de la historia.

Ahora, en lugar de *Geist,* léase el hombre, no el hombre como individuo, sino como "esencia genérica" *(Gattungwesen)*. En cuanto a su punto de origen, el hombre es, para Marx, un ser natural. Existe en la naturaleza y sólo continúa mediante un proceso constante de intercambio con la naturaleza. Al principio, esta matriz natural en que se encuentra no le expresa en absoluto; pero como el hombre, a diferencia de la bestia, puede producir universal y conscientemente, este intercambio con la naturaleza no sólo renueva el ciclo, sino que también lo transforma. El

hombre rehace la naturaleza convirtiéndola en una expresión de sí mismo, y en este proceso se vuelve apropiadamente hombre. Marx habla de esta autocreación del hombre mediante la formulación de una expresión externa adecuada como la "objetivación *(Vergegenständlichung)* de la vida de la especie humana".[5]

Pero los primeros intentos de un mundo hecho por el hombre, efectuados bajo la presión de la necesidad, introducen la división. Los hombres sólo pueden alcanzar un tipo superior de intercambio con la naturaleza, o modo de producción, reordenando sus relaciones sociales, y en las condiciones de atraso e indigencia que prevalecen al principio, eso significa que algunos han de ponerse al frente y, por tanto, explotar a otros. Por una cruel ironía, el primer paso hacia una vida superior, realización auténtica del hombre, saca a los hombres del comunismo primitivo hacia el dolor y la crueldad de la sociedad clasista. Se nos recuerda con energía la interpretación hegeliana del mito de la Caída. Es precisamente la afirmación primitiva de sí mismo, del hombre como sujeto, de ser espiritual, que en la temprana condición de brutal particularidad le aparta de lo universal y le hace comenzar el largo proceso de formación que a la postre hará de él un vehículo adecuado del Espíritu.

Pero los hombres divididos no pueden lograr una expresión adecuada, porque el sujeto de la transformación no es el individuo sino el "ser de la especie", la especie humana colocada en la matriz de la naturaleza. Por tanto, en la sociedad clasista los hombres no controlan su propia expresión. Se les escapa, y toma una dinámica propia. Sufren de enajenación en sus vidas. Y esto va aunado a una conciencia enajenada en que toman en serio este mundo ajeno como las leyes de bronce de la economía clásica en la época burguesa. Así como el Espíritu de Hegel en el periodo

de la conciencia infeliz, el hombre genérico no se reconoce en su propia objetivación.

Pero si la división en clases es, en última instancia, impuesta por la indigencia, entonces una vez que los hombres han alcanzado un dominio suficiente sobre la naturaleza, puede superarse esta división. El hombre genérico volverá a sí mismo en su propia encarnación, entrará en un ámbito de libertad, es decir, de expresión integral, que pertenecerá indivisiblemente a toda la sociedad, y en que el hombre se reconciliará con el hombre. El comunismo será la abolición de "la autoenajenación humana, y así la verdadera apropiación de la naturaleza humana por el hombre y para el hombre. Por tanto, es el retorno del hombre a sí mismo como ser social, es decir, como ser realmente humano, un retorno completo y consciente que asimila todas las riquezas del desarrollo anterior".[6]

Como realización expresiva, el comunismo superará las divisiones y opciones de que han sido presa la vida y el pensamiento humanos.

> El comunismo, como naturalismo plenamente desarrollado, es un humanismo, y como humanismo plenamente desarrollado es un naturalismo. Es la resolución *definitiva* del antagonismo entre el hombre y la naturaleza, y entre el hombre y el hombre. Es la verdadera solución del conflicto entre existencia y esencia, entre libertad y necesidad, entre individuo y especie. Es la solución al enigma de la historia, y sabe que es esta solución.[7]

En esta lista, vemos alcanzada la ambición hegeliana, en forma traspuesta, la reconciliación de los opuestos; y en particular la oposición entre la necesaria objetivación del hombre en la naturaleza, con la que ha de estar en armonía, y las exigencias de su libertad que al principio le ponían en oposición contra la naturaleza. También Marx, a su propia manera, une el expresivismo con la radical libertad de Fichte. Para Marx, el hombre se crea a sí mismo. Pero en Hegel la reconciliación se logra mediante un reconocimiento de la encarnación del Espíritu que, en gran par-

te, ya estaba allí. Este reconocimiento requiere una transformación en la forma de vida del hombre, que es el vehículo del Espíritu en la historia, desde luego; pero como la meta última de esta transformación es el autorreconocimiento del Espíritu, hasta la sociedad transformada reposa sobre un reconocimiento: requiere que los hombres vean un orden mayor y se identifiquen con la estructura diferenciada de la sociedad como reflejo de este orden.

Para Marx, en cambio, no hay reconocimiento. La reconciliación es enteramente creada. El hombre es uno con la naturaleza hasta el grado en que la ha hecho a su expresión. La transformación de la sociedad humana no tiende a un reconocimiento postrero de un orden mayor, sino, a la postre, a la subyugación de la naturaleza a un designio libremente creado por el hombre.

La bien conocida fórmula abreviada que diferencia a los dos pensadores: que Hegel habla de contemplar lo real, mientras que Marx desea cambiarlo, está basada, en última instancia, en sus distintas ontologías. Como para Hegel el sujeto es el *Geist,* el Espíritu de todo, la reconciliación debe llegar a través del reconocimiento, ya que una transformación de todo el universo no tiene sentido. Por otra parte, la reconciliación de Marx ha de llegar por medio de la transformación, porque su sujeto es el hombre genérico; y el hombre, a diferencia de Dios, no puede reconocerse en la naturaleza hasta que él mismo se haya colocado allí mediante el trabajo. Desde luego, la reconciliación de Marx siempre será incompleta; nunca se extiende más allá de la frontera (en continuo retroceso) de la naturaleza no transformada. Pero éste es el precio de su prometeico concepto de autocreación.

Una vez hecha esta transposición del *Geist* al hombre, entonces toda la estructura diferenciada de Hegel ha de aparecer como las del *ancien régime,* como opresión e injusticia disfrazadas de or-

den divino. Por tanto, aunque reconociendo su deuda a Hegel, Marx naturalmente expresará toda la indignación de la Ilustración radical en su concepto del Estado. La síntesis hegeliana es acusada de haberse logrado sólo en pensamiento, ocultando la efectiva desviación de lo real. En la polémica, Marx inevitablemente tergiversó a Hegel, hablando, a veces, como si de alguna manera se hubiese concentrado exclusivamente en un "pensamiento abstracto" y no fuese también él protagonista de otro tipo de práctica. Pero la deuda es indiscutible y transparente en el texto de Marx, aun cuando no está interesado en reconocerla. Para reconciliar la libertad radical y la naturaleza, Hegel desarrolló su concepto de que la libertad radical, como Espíritu, se encontraba en el fundamento de todos. En la base, todo es una emanación de la libertad. Sólo quedaba trasponer esta concepción inmensamente activista al hombre para generar la más poderosa doctrina revolucionaria.

Muchos comentadores que estarían de acuerdo con esta interpretación del joven Marx, sostienen que su pensamiento maduro fue totalmente distinto, y que abandonó las formulaciones hegelianas y expresivistas de principios del decenio de 1840 en favor de una ciencia escueta de la sociedad capitalista que expone las leyes de bronce de su desarrollo interno y su caída final. Creo cierto que Marx considerara *El Capital* como una obra científica, y que el término "ciencia" llegó a tener, para él, casi el mismo sentido que tuvo para finales del siglo XIX en general. Así pues, podemos considerar al *Capital* como una de aquellas grandes obras de ciencia madura, como la teoría darwinista de la evolución o, después, el psicoanálisis de Freud, que incorporan los atisbos del temprano periodo romántico. Pero de allí no se sigue que Marx creyera, por tanto, deber rechazar nada de la posición que ocupó en 1844-1847. La posición que he esbozado antes es

la que surge de los manuscritos de París de 1844, complementada con unos cuantos detalles del *Manifiesto*. No veo ninguna prueba de que Marx volviera a esta posición, en ningún aspecto esencial, ni que sintiera la necesidad de hacerlo.

El conflicto ante la actitud "científica" del Marx maduro y su transposición expresivista de Hegel es lo que han estado pensando comentadores posteriores, y en esto probablemente resulten más clarividentes que Marx. Pero resulta una proyección injustificada atribuir este sentido de incompatibilidad al propio Marx. El hecho es que desde el comienzo, su posición fue una síntesis entre la Ilustración radical, que considera al hombre capaz de objetivar naturaleza y sociedad en la ciencia para dominarla, y la aspiración expresivista a la totalidad. Esto es lo que quiso decir al hablar del comunismo como unión de humanismo y naturalismo. La realización expresiva llega cuando el hombre (el hombre genérico) domina la naturaleza y puede imprimir en ella su libre designio. Pero simultáneamente domina la naturaleza objetivándola en la práctica científica. Bajo el comunismo, los hombres libremente moldean y alteran cualquier disposición social que exista. La tratan como instrumento. Pero, al mismo tiempo, este colectivo modela su existencia social en su autoexpresión. En este concepto, la objetivación de la naturaleza y la expresión a través de ella no son incompatibles, como no lo son para un escultor que se valga de la tecnología de la ingeniería al realizar su trabajo.

En otras palabras, como la realización expresiva llegó con la libertad radical de moldear la naturaleza, pudo combinarse con la más trascendental aspiración de la Ilustración, de dominar al mundo natural y social mediante la ciencia y la tecnología.

Lo que vemos entre el Marx joven y el maduro no es un cambio de opinión, sino un cambio de hincapié dentro de lo que

siempre le habrá parecido como, fundamentalmente, la misma posición. En el ambiente de finales del siglo XIX fue, naturalmente, la dimensión de "socialismo científico" la que tendió a predominar. Y esta orientación finalmente fue sellada por el triunfo de un partido revolucionario marxista en un país atrasado. Pues el marxismo hubo de ocupar el lugar de una ideología modernizadora. Socialismo igual a poderío soviético más electrificación, en la famosa frase de Lenin. Pero estos dos objetivos requerían que la *élite* gobernante adoptara la actitud de los ingenieros con relación a la materia social, en el mejor de los casos inerte, a menudo refractaria, con la que tenían que tratar. El marxismo-leninismo comenzó a ser tratado como el plano, en manos de grandes ingenieros, no como la conciencia de una nueva época de libertad.

Pero el marxismo oficial nunca se limitó a rechazar los elementos expresivistas de la síntesis. La visión de libertad y de la plenitud del hombre comunista en el movimiento marxista oficial continúa en la tradición expresivista, así como gran parte de su crítica de la sociedad burguesa. De hecho, la pretensión de plenitud es lo que subyace en las tendencias totalitarias del marxismo soviético, por ejemplo, las exigencias que hace al arte y la vida cultural, degeneración burocrática de las pretensiones originales hechas en nombre del hombre comunista.

Pero la experiencia soviética ha servido para subrayar la debilidad de la síntesis de Marx entre realización expresiva y objetivación científica. El ejemplo del escultor ciertamente muestra que el hombre puede tener al mismo tiempo una relación expresiva y objetivadora con la naturaleza. Y podemos imaginar un grupo armonioso que forme y reforme sus disposiciones sociales para satisfacer normas a la vez de eficiencia y de expresión. Pero en estos casos, en lo que se están apoyando los hombres es en una tecnología de ingeniería o en una técnica de distribuir tareas, o

algo por el estilo. No están empleando una ciencia del hombre en sociedad que identifique los determinantes del comportamiento del pueblo. Pues si aquélla está siendo empleada, entonces unos hombres están controlando o manipulando a otros.

En otras palabras, una objetivación científica del hombre que identifique los factores que determinan cómo los hombres actúan y sienten y que están fuera del alcance de la mayoría y/o la voluntad de todos no puede ser realmente la base de la práctica de una sociedad comunista. Esto no es decir que una ciencia de esta índole tiene que ser aplicada a un propósito maligno, o contra la causa de la libertad. Por lo contrario, el psicoanálisis, que afirma ser una objetivación de este tipo, puede ser aplicado por unos hombres para curar a otros, y, defendiblemente, aumentar su libertad. Pero el concepto marxista de la sociedad comunista es el de hombres que deciden en unión; las decisiones representan en cierto sentido una voluntad general, no una concatenación de decisiones individuales, sino un propósito genuinamente común. Esto no excluye el uso marginal de tecnologías de control humano, por ejemplo, con el propósito de curar a los enfermos. Pero el curso que la sociedad toma, como consciente decisión colectiva, no puede ser un resultado cuyos determinantes sean abarcados por una ciencia aplicada de este tipo.

Ahora bien, si el *Capital* o el *corpus* del marxismo-leninismo nos ofrece las "leyes" que gobiernan la sociedad burguesa, y por tanto nos dice cómo proceder mejor para abolirlas, el trascender esta sociedad también debe significar el suspender estas leyes. Pues la ciencia de la sociedad burguesa muestra cómo los hombres quedan atrapados en unas estructuras y una dinámica que no pueden comprender ni controlar. Esta ciencia no puede seguir siendo la base de la práctica revolucionaria que sobresee a la so-

ciedad burguesa, o, de otra manera, esta práctica seguirá siendo manipuladora y en contradicción con su justificación central.

Así, en el límite revolucionario entre dos épocas debe haber un salto, por decirlo así, un cambio en las leyes que se aplican a la sociedad. Y esto, en realidad, lo aporta la teoría de la enajenación, antes descrita. Las prácticas de la sociedad burguesa que, bajo la enajenación, siguen una dinámica propia, que la ciencia marxista precisará, vuelven al control humano con el comunismo, para no caer bajo similares determinantes exteriores sino, antes bien, para deliberarse genuinamente en una sociedad libre.

Este trascender de los determinantes externos en favor de la expresión libre tiene perfecto sentido, desde luego, en las categorías de la filosofía hegeliana. Es lo que vemos al ir ascendiendo por los niveles del ser en la filosofía hegeliana de la naturaleza, por ejemplo, de la naturaleza inorgánica a la vida, o cuando volvemos de la enajenación a la *Sittlichkeit*. Pero es ajeno a la tradición establecida de la ciencia enraizada en la Ilustración. Ésta puede permitir que el hombre objetive la naturaleza como dominio de instrumentos neutrales a un nivel, mientras que forma un objeto expresivo en el otro. Pero no puede admitir una frontera cambiante por la cual lo que está en el ámbito de la objetivación y la ley natural en una etapa de la historia sea arrastrado más allá, a un ámbito de expresión, en otra. No puede admitir que sus leyes sean *aufgehoben*.

En términos epistemológicos, ésta es la ambigüedad que el maduro Marx nunca aclaró y probablemente nunca vio. Esta *Aufhebung* de las leyes de la sociedad que ocurre en los puntos críticos de la historia, de modo que los propios términos necesarios para explicar un periodo no son aplicables a otro, ciertamente estuvo implícita en la teoría original del joven Marx, como lo había estado en Hegel. Siguió siendo esencial a la lógica

del concepto marxista de revolución y la transición al comunismo. Pero no fue parte del modelo de ciencia al que Marx parecía estar apelando al lanzar *El capital* al mundo.

Marx nunca explicó esta dificultad. No hay duda de que, si se le hubiese señalado, le habría parecido increíblemente remilgada y "filosófica". Su labor científica sólo fue interrumpida por las urgentes necesidades prácticas de llevar a su fin la revolución contra el capitalismo. La especulación sobre la transición al comunismo era un lujo que difícilmente podía darse, y mucho menos los problemas epistemológicos planteados por la existencia de semejante transición.

Pero si sondeamos con mayor profundidad, parecerá que el problema nunca surgió para Marx, porque tenía una visión sumamente estrecha de la transición. La revolución aboliría la sociedad burguesa y por tanto sus leyes de operación, y una clase unida de proletarios asumiría el mando y dispondría de la economía así heredada. Este tipo de salto a una libertad sin frenos no constituye realmente una *Aufhebung* dialéctica, donde la unidad de la etapa superior siempre es barruntada ya en la inferior, y hay una continuidad así como una discontinuidad entre ellas. Pero tampoco es muy realista. Marx parece haber olvidado la inevitable opacidad e indirección de la comunicación y decisión en los grandes organismos humanos, la manera en que la dinámica de su interacción siempre se escapa parcialmente de los hombres, aun en sociedades pequeñas y sencillas, ya no digamos en aquellas organizadas en torno de un enorme y complejo sistema de producción.

La imagen del salto, así como gran parte de la presión de problemas más urgentes, salvó a Marx de tener que pensar acerca de la organización de la libertad. Le impidió ver el comunismo como una situación social con sus propios límites característicos,

menos limitadores e inhumanos que los de la sociedad capitalista, pero de todos modos límites. Y así el problema de la relación de estos límites con los de la sociedad capitalista no pudo surgir. Antes bien, diríase que las leyes de la sociedad burguesa se desvanecen con la abolición de esta sociedad, así como la tecnología de los carburantes perdería utilidad práctica si nos liberásemos de la máquina de combustión interna.

Un cambio de esta índole puede ser comprendido aun por el más empedernido positivista, y es alguna de estas concepciones la que hace parecer que la *Aufhebung* de la sociedad burguesa así señalada por el *Capital* puede embonar dentro del marco clásico de la ciencia. Pero esta compatibilidad con la ciencia de la corriente principal se compra mediante una noción enormemente irrealista de la transición como salto a una libertad desenfrenada, que sencillamente desecha los antiguos frenos.

La síntesis marxista entre la ciencia de la Ilustración y la realización expresiva no resulta viable al final. Elucidar lo que participa en una transición dialéctica, pintar la relación entre las "leyes" de la sociedad en una fase posterior, dar la articulación social de la libertad aumentada nos llevaría mucho más allá de los límites de la ciencia de la Ilustración. Tendríamos que seguir la transición desde una etapa en que los actos de los hombres eran gobernados por leyes externas, es decir, seguían regularidades no deseadas ni adecuadamente concebidas por nadie, hasta una etapa en que son limitados por una situación que comprenden (parcialmente) y que orienta sus elecciones. Pero este tipo de transición nos lleva más allá de los límites de la ciencia clásica. El paso de una determinación a través de una ley externa hasta la dirección por una situación significativa puede explicarse más claramente en las categorías de las transiciones dialécticas de Hegel.

Por otra parte, para hacer comprensible la transición a la ciencia de la corriente principal hemos de pensar en ella no como un paso desde una ley ciega hasta una situación significativa, sino como un simple aflojamiento de los frenos. Dejamos la naturaleza de los sujetos y de su agencia en la nueva forma social, como punto inexplorado de completa espontaneidad.

Comentadores posteriores han tenido razón al señalar la brecha entre el expresivismo de Marx y su cientismo. Pero ésta no es una diferencia entre el Marx joven y el maduro. Antes bien, su incapacidad de ver la brecha ya era explícita en su posición original, en la transposición al hombre de la noción hegeliana de un *Geist* que se plantea a sí mismo. Los poderes de un Espíritu que crea su propia encarnación, en otro tiempo atribuidos al hombre, nos dan un concepto de la libertad como autocreación, más radical que ninguno anterior. Nos abre la vertiginosa perspectiva, una vez superada la enajenación, de un salto a la autoactividad libre del hombre genérico, tan sólo limitada por los nexos refractarios (cada vez más débiles) de una naturaleza insubordinada. La noción marxista del reino de la libertad nos impide explorar el área en que aparece esta brecha.

Pero este punto ciego no fue peculiar a Marx. Afecta a todo el movimiento comunista. Pocos meses antes de octubre de 1917, en su obra *Estado y Revolución,* Lenin aún expresó una opinión increíblemente simple acerca de la administración de la sociedad comunista. El Partido Bolchevique fue arrojado a la verdadera historia del poder estatal con esta sencilla imagen de la libertad humana, como la administración no problemática de las cosas. Y la sociedad comunista soviética ha quedado fijada, de algún modo, a ella, de modo que continúa resistiendo a ser enmarcada en un concepto adecuado de sí misma como forma social, aun cuan-

do llegue a "administrar" a los hombres como cosas, en una escala hasta hoy sin precedentes.

La terrible historia del comunismo soviético ha movido a los marxistas independientes a repensar la teoría, y esto ha conducido a muchos a reexaminar las obras más "filosóficas" del decenio de 1840. El joven Marx ha ofrecido un nuevo punto de partida para muchos "revisionistas", en tanto que estos primeros escritos son vistos con malos ojos por el comunismo oficial como intentos inmaduros, aún no enteramente libres de la filosofía hegeliana. Esto no quiere decir que el marxismo oficial haya tratado de abandonar los elementos expresivistas de la doctrina; antes bien, ha luchado por mantener la síntesis no viable de Marx entre un expresivismo y un cientismo, lejos de todo escrutinio minucioso. El atractivo del bolchevismo está integrado por la imposible combinación de una promesa de libertad expresiva, por una parte, y la posesión del "socialismo científico", como plano de ingeniería para la historia, por la otra. Va en interés del movimiento hacer que esta contradicción no quede expuesta ni resuelta. Cuando se resuelve, como en la obra de Louis Althusser, quien trató de purgar a Marx de las ideas hegelianas en nombre de una forma refinada de cientismo, el resultado no es convincente como exégesis ni atractivo como visión política. La justificación del gobierno de la *élite* por el partido leninista, en una objetivación supuestamente científica de las contradicciones de la sociedad, no soporta una explicación explícita sin producir un malestar en el lector que ha reflexionado sobre la historia contemporánea.

La imagen bolchevique del partido proletario como "ingeniero" que construye de conformidad con las "leyes" de la historia combina dos cuadros opuestos de la situación humana. Por una parte, nos enseña al hombre imponiendo su voluntad al curso de la historia, aun contra todas las probabilidades y contra una ma-

teria hostil. Ésta es la imagen "heroica". Por otra parte, el materialismo dialéctico proclama las leyes que gobiernan al hombre y a la historia con una necesidad de hierro. Estos dos cuadros, como tales, no son incompatibles; pero no se les puede combinar de la manera propuesta. Las leyes aplicadas por los ingenieros que imponen su voluntad a los acontecimientos no son las que se aplican con una necesidad de hierro, si con ello queremos decir que podemos explicar lo que ocurre refiriéndonos a ellas, sin invocar ningunas decisiones humanas, que, a su vez, no son explicadas por aquéllas. Una verdadera ley del desarrollo de la historia sería tal que sus antecedentes no fuesen manipulables. Podría servirnos para adaptarnos más armoniosamente al curso de los acontecimientos, a facilitar las transiciones, pero no a imponer nuestra voluntad. No sería reductible a su aplicación por los "ingenieros".

Los bolcheviques de hecho impusieron su voluntad a los acontecimientos, no sólo al lanzar la Revolución de 1917, sino mucho más en su afán por colectivizar al campesinado después de 1928. Hasta qué punto fue esto a contracorriente puede medirse por el derramamiento de sangre y por el estado de la agricultura soviética casi medio siglo después. Y diríase que Stalin y sus colegas se sintieron impulsados por la necesidad: que o bien sometían a una disciplina a los campesinos, o el crecimiento de la economía campesina relativamente libre, de acuerdo con la Nueva Política Económica, socavaría la base de su poder. Fue este tipo de "necesidad de bronce", cuestión de "nosotros o ellos", la que en realidad tuvo que ver con la infraestructura económica del poder, pero nada que ver con una dirección inevitable de la historia. Por lo contrario, fue un empate. Las "leyes de la historia", que señalan el triunfo inevitable del comunismo, sirven en último término como coartada para una decisión impuesta a los acontecimientos. Se puede lamentar, pero no mostrar arrepenti-

miento, por el derramamiento de sangre en la inevitable marcha de la humanidad hacia adelante, hacia una civilización superior.

Así, el marxismo-leninismo ha realizado un matrimonio de incompatibles, una unión, primero, de un extremo voluntarismo y cientismo —la idea de que la ciencia de la historia objetiva la sociedad, como la física objetiva la naturaleza, como dominio de potenciales manipulados—, combinada después con el más absoluto determinismo. Los dos primeros son combinación natural para una *élite* que está imponiendo una dirección nueva a una masa refractaria. Pero esta práctica no es fácil de armonizar con la perspectiva marxista de una libertad expresiva. Y así, esta masiva ingeniería social es presentada como resultado de las leyes de la historia, que surgen de las masas como su inevitable voluntad y destino. Esta posición abarca colosales contradicciones: las leyes de la historia no pueden ser la base de la ingeniería social y revelar la inevitable corriente de los acontecimientos; la mezcla de voluntarismo e ingeniería no deja lugar para el crecimiento de la libertad. Pero la combinación ha sido inmensamente poderosa como punto político de reunión en la historia contemporánea.

Los revisionistas marxistas han visto los eslabones entre estos tres términos. Han comprendido que la imagen de la revolución como impuesta por la voluntad y el concepto de ella como determinado por una necesidad férrea, paradójicamente van unidos. Han tratado de romper con ambos a la vez, en una nueva interpretación del marxismo, por la cual podemos seguir la maduración de las condiciones de la revolución, que sin embargo "pueden traducirse a la realidad tan sólo mediante las decisiones de los hombres entre alternativas".[8] El redescubrimiento, con ayuda de la temprana visión de Marx, de la tendencia de las cosas hacia una transformación revolucionaria es la garantía contra la prédica impotente, una pura política de *Sollen,* por una parte, así

como contra el intento de imponer por la fuerza el comunismo, por la otra. Es la garantía de que la liberación será obra de la actividad espontánea de grandes masas del pueblo y no sólo de una *élite* revolucionaria, de que los medios empleados para alcanzar el comunismo estarán en conformidad con el fin.

Al mismo tiempo, esta tendencia de las cosas no es una necesidad férrea, de modo que se evita la paradoja de una transición a la libertad que no sea mediada por una actividad libre.

El intento revisionista de redescubrir la tendencia en las cosas que se "inclinan sin necesidad", según la frase de Leibniz, es dirigida, de vuelta, a las formulaciones del joven Marx. Pero el joven Marx no basta; pues el propio Marx, joven o maduro, se aferró a una idea terriblemente irreal de la libertad en que quedaban superadas la opacidad, división, indirección y propósito encontrados de la vida social. Es esta pintura de una libertad sin situaciones la subyacente en la síntesis no viable del expresionismo y el cientismo, y que permite al voluntarismo bolchevique presentarse como la realización de la libertad; mientras que la tendencia del revisionismo es a recuperar una noción de la acción libre como en una situación orientada, que el agente puede aceptar o rechazar.

Ahora bien, esta libertad sin situación es lo que Hegel llamó "libertad absoluta". Era un concepto de libertad estéril y vacío a sus ojos, ya que no nos dejaba una razón para actuar de una manera antes que de otra; y era destructivo, ya que en su vacuidad nos lleva a destruir cualquier otra labor positiva como obstáculo hacia la libertad. Como he dicho antes, en II.7, la crítica hegeliana a la libertad absoluta, aunque dirigida hacia los revolucionarios franceses, también fue, en cierto sentido, una crítica anticipada a Marx; pero en otro sentido, Marx, como heredero de Hegel, puede librarse de estas objeciones. Hoy podemos ver más

claramente cómo ambos juicios son ciertos, y cómo el joven Marx es, al mismo tiempo, una fuente buena e insuficiente para la búsqueda revisionista de una definición de la libertad en situación. Marx escapa de las objeciones de Hegel porque no parte de la idea de una voluntad racional puramente autónoma, como partió Kant. Por lo contrario, el hombre está en un ciclo de intercambio con la naturaleza: no conquista la libertad apartándose de la naturaleza o neutralizándola, sino transformándola. Y esto lo coloca ante una tarea muy definida; la de realizar la naturaleza, por una parte, y la de superar las divisiones y la enajenación que surgen en las primeras etapas de su transformación, por la otra. Así pues, el hombre se encuentra en una situación; es parte de un orden general de cosas que le plantea una tarea. De esta manera, la teoría de Marx es como la de Hegel, de la cual, como hemos visto, también es su transposición.

Desde el comienzo, el hombre ha de crear las condiciones de la libertad. Y esto es lo que ha dado su dirección a las sociedades marxistas. Han de *construir* el socialismo, desarrollar los requisitos del comunismo. Pero una vez realizadas las condiciones, el concepto marxista de libertad no sirve ya de ayuda; ya no es cuestión de aportar un plano detallado para una sociedad libre, demanda que a menudo ha sido rechazada como contradictoria. Antes bien, se trata de que la superación de toda enajenación y división deja al hombre sin una situación y, en esta etapa, el fin de la "prehistoria", el punto hegeliano acerca de la vacuidad de la libertad absoluta empieza a aplicarse.

Si es absurdo pedir un plano general de la sociedad comunista, no es improcedente preguntar, en términos generales, cómo consideramos que la situación de los hombres habrá cambiado, qué frenos, divisiones, tensiones, dilemas, luchas y estratagemas reemplazarán a las que conocemos hoy. El marxismo clásico no

sólo carece de respuesta a todo ello; implica que la respuesta es "ninguna": que nuestra única situación será la del hombre genérico, armoniosamente unido y en competencia con la naturaleza. Pero esta situación no sólo es increíble, sino, puede decirse, invivible. Sería una libertad absolutamente vacía.

Este concepto de libertad sin situación ha sido muy destructivo, aunque no precisamente en la forma predicha por Hegel; pues las sociedades marxistas han estado muy preocupadas con la construcción, con edificar los fundamentos del socialismo. Pero la variante marxista de "libertad absoluta" se encuentra en la base del voluntarismo bolchevique que, armado con la justificación final de la historia, ha derribado todos los obstáculos que había en su camino de manera extraordinariamente implacable, y ha vuelto a imponer aquel Terror que Hegel describió con pavorosa visión.

3. UNA LIBERTAD CON SITUACIÓN

Hemos examinado el expresivismo prometeico de Marx, porque se trata de la formulación más influyente de una difundida protesta moderna contra el curso de nuestra civilización. La idea de superar la injusticia y la inercia de nuestro mundo de un solo plumazo, recuperando el control y reformándolo radicalmente de acuerdo con un designio libremente escogido, ejerce una profunda atracción, mucho más allá de las fronteras del marxismo oficial. La encontramos casi por doquier entre los movimientos de protesta y de liberación de nuestros días.

Y en su misma ubicuidad encontramos los comienzos de una respuesta a nuestra pregunta anterior acerca de lo aplicable de la filosofía hegeliana. Hasta el grado en que estas aspiraciones a una libertad radical son influidas por Marx, también descienden de

Hegel. Pero, lo que es mucho más importante, encuentran el mismo dilema que brota de nuestro análisis del marxismo. Se enfrentan a la misma vaciedad, a la misma tentación de la más enérgica imposición de su solución a un mundo reacio, a la misma incapacidad de definir una situación humana una vez barrida la actual e imperfecta. Los rebeldes de mayo de 1968 no eran distintos, a ese respecto, de los brutales comisarios a los que tanto despreciaban. La diferencia era que estos últimos tenían un programa, basado en la construcción disciplinada de las "condiciones" del socialismo, mientras que los primeros insistían, muy correctamente, en que la construcción ya había durado bastante tiempo y era hora de entrar en el reino de la libertad.

Pero toda esta tradición, sea marxista, anarquista, situacionista o cualquier otra cosa, no ofrece ninguna idea de cómo debe ser la sociedad de la libertad más allá de la vacía fórmula: que debe ser infinitamente creadora, no tener divisiones, sea entre los hombres o dentro de ellos, o entre niveles de existencia (el juego a una con el trabajo, el amor a una con la política, el arte a una con la vida), no incluir coacción, ni representación, etcétera. Y todo lo que se hace en estas caracterizaciones negativas es apartar mentalmente toda la situación humana. No es de sorprender, pues, que esta libertad no tenga contenido.

Al calor de la lucha, tras las barricadas, hay una verdadera liberación de expresión, un campo para la acción creadora, el desplome de las barreras, una verdadera democracia participatoria. Pero, desde luego, todo eso sucede en una *situación* muy real, de rompimiento con las perpetuas rutinas y estructuras, y de combate contra las "fuerzas del orden". Pero en la imagen de la revolución triunfante, también esta situación, como todas las demás, es apartada mentalmente.

Es como si los rebeldes de 1968 fuesen enviados por la Providencia, por un sentimiento de ironía, para enfrentarse a los viejos revolucionarios con la lógica de su posición. Este dilema de libertad absoluta fue pensado por Hegel, y ésta es una de las razones de que nuestros contemporáneos continuamente regresen a examinarlo. Hegel se encuentra en el origen de un importante giro del pensamiento, cuyo dilema básico captó más profundamente que la mayoría de sus sucesores.

Pero este problema, al que hemos llamado el de relacionar la libertad con una situación, no sólo afecta a la tradición marxista, o aun revolucionaria. Es un problema para todas las formas del expresivismo moderno, y en cierto sentido también para la entera concepción moderna de subjetividad.

Este concepto moderno de subjetividad ha engendrado cierto número de conceptos de libertad que la consideran como algo que los hombres conquistan apartando obstáculos o desatándose de impedimentos extraños, lazos o trampas. Ser libre es estar desembarazado, depender tan sólo de uno mismo para nuestra acción. Más aún, este concepto de la libertad no sólo ha sido una mera nota de pie de página, sino una de las ideas centrales por las que se ha definido la moderna noción del sujeto, como es evidente en el hecho de que la libertad es uno de los valores a los que más se apela en los tiempos modernos. Desde el comienzo mismo, la nueva identidad como sujeto autodefinido fue conquistada liberándose de la matriz, más grande, de un orden cósmico y sus pretensiones.

Este tipo de concepción de libertad la define como autodependencia, para acuñar una descripción general. Contrasta con concepciones anteriores (y algunas posteriores) que definen la libertad de acuerdo con el orden o la relación justa. Por ejemplo, la noción de libertad implícita en Aristóteles la relaciona con la

armonía, el equilibrio, el medio, en contra de la desordenada hegemonía de los extremos.

Ésta es, en cierto sentido, una concepción negativa de la libertad; pero no equivale a la "libertad negativa" como usualmente se define.[9] Libertad negativa por lo general significa libertad definida como independiente de toda libertad externa, mientras que las concepciones "positivas" la definen, en cambio, como realizada en una acción que proviene del verdadero yo, o lo expresa. Pero aun las concepciones positivas, en los tiempos modernos, han sido nociones de autodependencia. La libertad se conquista rompiendo el imperio del ego inferior, o la naturaleza, para que yo sólo pueda obedecer a mi (verdadero) yo. Así Kant, cuya teoría se encuentra en el origen de muchas ideas positivas de libertad, dice que la libertad, por definición, obedece a una ley hecha por el yo racional, en contraste con la dependencia de la voluntad de otros, la autoridad externa o la naturaleza.

Este giro de pensamiento, que considera la libertad como autodependencia, ha sido, por tanto, una base común subyacente en los acontecimientos revolucionarios del concepto moderno de libertad. Es común al concepto "negativo" original del liberalismo clásico, desde que empieza con Locke, sigue con Bentham, el concepto rousseauniano de libertad, en que el hombre sólo se obedece a sí mismo, la noción kantiana de autonomía y sus sucesores, hasta llegar a la idea marxista del reino de la libertad, donde el hombre, habiendo superado toda enajenación y dominado la matriz natural en que se encuentra, determina, una vez más, su destino por sí mismo… aunque el sujeto de esta libertad es, aquí, el hombre genérico, no el individual.

Pero esta idea básica, en realidad, ha pasado por un desarrollo. Sus primeras versiones empiristas o naturalistas consideraron que las metas del ego habían sido dadas por la naturaleza, como de-

seos o impulsos. Variantes posteriores trataron de llegar más allá de lo dado. A este respecto, quizás Kant sea el límite. Traspuesta por Hegel y después por Marx, la aspiración kantiana a la autonomía radical se convierte en la idea de que la naturaleza humana no simplemente es dada, sino que ha de formarse. Para ser integralmente libre, el hombre ha de remodelar su propia naturaleza.

Ahora bien, puede decirse que este concepto general, que equipara libertad y autodependencia, genera el dilema que antes hemos examinado en conexión con el marxismo; pues se define de tal manera que libertad completa significaría abolición de toda situación, es decir, una posición que nos coloca ante cierta tarea o que nos exige cierta respuesta si hemos de ser libres. La única clase de situación que este concepto puede reconocer es una definida por los obstáculos a la acción libre, obstáculos que hay que superar o apartar: opresión externa, aspiraciones no auténticas impuestas por la sociedad, enajenación, límites naturales. Este tipo de situación exige una "liberación", palabra que hoy reaparece en todo contexto concebible. Pero la liberación es comprendida como un proceso que resulta en la libertad. Según esta idea, no hay situación tal que la respuesta que nos pide fuese una acción *libre,* en toda su extensión, en comparación con simplemente allanar el camino a tal acción. La libertad plena no tendría situaciones.

Y, por la misma razón, sería vacía. La libertad completa sería un vacío en que nada valdría la pena de hacer, nada merecería contar para nada. El ego que ha llegado a la libertad apartando todos los obstáculos internos no tiene carácter, y por tanto carece de propósito definido, por mucho que esto quede oculto por términos tan aparentemente positivos como "racionalidad" o "creatividad". Éstos son, a la postre, totalmente indeterminados

como normas para la acción o el modo de vida humanos. No pueden especificar ningún contenido de nuestra acción fuera de una situación que nos coloca metas, impartiendo así una forma a la racionalidad y dando una inspiración a la creatividad.

Podemos tener esperanzas de llenar este vacío retornando a las antiguas variantes del concepto moderno de libertad como autodependencia en que nuestros objetivos, supuestamente, son fijados por la naturaleza. Entonces, la libertad sería la realización sin frenos del deseo, y la forma al deseo ya sería dada. Pero esto es un concepto muy inadecuado de libertad; pues si la actividad libre no puede definirse en oposición con nuestra naturaleza y situación, bajo pena de vacuidad no puede identificarse simplemente con seguir nuestro deseo más poderoso o más persistente o más general; pues ello haría imposible decir que nuestra libertad no puede ser sofocada nunca por nuestras compulsiones, temores, obsesiones, o decir que la libertad se ensancha con la conciencia intensificada o con las aspiraciones despiertas. Y éstas no sólo son cosas que nos sentimos inclinados a decir en nuestras reflexiones prefilosóficas acerca de la vida; son esenciales para una perspectiva expresivista, interesada en lograr la plena autoexpresión más allá de las deformaciones del deseo falso y la aspiración limitada. Hemos de poder distinguir las compulsiones, temores, adicciones de aquellas de nuestras aspiraciones que apoyamos con toda nuestra alma, no sólo por causa de algún criterio cuantitativo, sino de alguna manera que muestre que estas últimas son más auténticamente nuestras. Esto es lo que las concepciones radicales de libertad como autodependencia han tratado de hacer, al considerar nuestras aspiraciones auténticas como *elegidas por nosotros,* y no simplemente dadas; pero es precisamente esta noción radical de la libertad la que se encuentra ante el dilema de la vacuidad.

Hegel dejó al descubierto el vacío del ego libre y de la pura libertad racional, en su crítica de la moralidad de Kant y la política de la libertad absoluta. Y esperó haber superado este vacío, haber dado al hombre una situación, sin abandonar el concepto de voluntad racional. Esto se haría mostrando que el hombre era vehículo de una razón cósmica, que, de sí misma, generaba sus articulaciones.

Pero en cuanto resultó insostenible esta solución de acuerdo con el espíritu cósmico, por las razones antes examinadas, volvió el dilema, en realidad, más apremiante ahora, ya que la noción de libertad se había intensificado, hecho a la vez más urgente y más general en su paso por el idealismo alemán y su transposición materialista en Marx.

Una corriente del expresivismo se volvió hacia una idea de realización como el desahogo de las profundidades instintivas o elementales más allá de los límites ordenados de la racionalidad consciente; pero esto, a la postre, rinde tributo al ideal de libertad en el sentido moderno o antiguo. Esta "elemental" noción de libertad no deja lugar a la autoposesión, y por tanto, para un sentido específicamente humano de libertad.

La filosofía de Schopenhauer constituyó una etapa importante en el camino hacia este expresivismo "dionisiaco"; pero su propia teoría fue, en cierto sentido, su inversión pesimista. El concepto de Schopenhauer de la "voluntad" y del cuerpo como su "objetivación" se deriva de la corriente del pensamiento expresivista, pero no hay aquí ninguna idea de realización; por lo contrario, la fuerza elemental de la libertad sólo da al hombre sufrimiento y degradación. La única esperanza está en la liberación de la voluntad, que Schopenhauer ve en un fin de todo apego a las cosas terrenales, según el modelo del pensamiento budista y de los Upanishads.

La visión de Schopenhauer aporta un modelo para una visión profundamente pesimista de la libertad humana, basado en el sentido de que la naturaleza instintiva del ser humano es distinta de la libertad racional, incombinable con ella, y al mismo tiempo, inconquistable. Es este último punto el que diferencia a Schopenhauer de su mentor, Kant.

Este concepto del hombre puede conducirnos a desesperar de la libertad entendida como autodependencia, ya sea porque la "libertad" sin frenos del ego instintual parece trivial, si no repugnante, o porque el ego definido en oposición o lo instintivo parece relativamente impotente.

Y "desesperación" es el término de que se valió Kierkegaard en su *Enfermedad mortal,* para expresar esta incapacidad de aceptarse a sí mismo. Kierkegaard hace de esto el punto de salida, por decirlo así, del que avanza fuera de la tradición de la libertad como autodependencia. La desesperación sólo puede superarse relacionándonos con el externo "poder que constituyó toda la relación" (sc. *Del yo al yo*),[10] es decir, Dios.

Pero la afirmación de libertad nos conduce a un dilema más profundo, y fue Nietzsche el que llevó esto a su expresión más intransigente. Si la radical libertad de la autodependencia es, en última instancia, vacía, entonces se arriesga a terminar en el nihilismo, es decir, en la autoafirmación mediante el rechazo de todos los "valores". Unos tras otros, los horizontes autoritarios de la vida, cristianos y humanistas, son arrojados como cadenas impuestas a la voluntad. Tan sólo queda la voluntad de poder. La potencia y repercusión de la obra de Nietzsche proceden de su feroz aceptación de este movimiento destructivo, que él lleva al límite.

Sin embargo, también Nietzsche parece haber sostenido que la voluntad de poder del hombre autodefinido sería desastrosa;

el hombre como voluntad de poder puramente autodependiente debe ser "superado", en la expresión de Zaratustra. Nietzsche tuvo una idea de esta reconciliación entre la voluntad del hombre y el curso del mundo en su visión del eterno retorno, que no es fácil de seguir. Pero esta idea parece haber sido que la pura autoafirmación había de conducir a un callejón sin salida, que en algún punto ha de aunarse a una profunda afirmación del curso de las cosas. "Redimir a los hombres del pasado y cambiar cada 'así fue' por un 'así quise que fuera': sólo a esto llamo redención."[11]

El concepto moderno de libertad se encuentra, así, amenazado desde dos frentes. Por una parte, hay una desesperación por la realización de la libertad, una duda de que esta aspiración a la libertad tenga algún sentido, ante lo irracional y elemental que hay en el hombre. Por otra parte, el vacío último de la libertad autodependiente parece conducir al nihilismo. Así, muchos pensamientos filosóficos se han dedicado en el último siglo a este problema: ¿cómo ir más allá de un concepto del yo como sujeto de una voluntad autodependiente, y sacar a luz su inserción en la naturaleza, la nuestra y la que nos rodea, o, en otros términos, cómo situar la libertad?

Esto significa recuperar una concepción de la actividad libre que la ve como la respuesta exigida por una situación que es nuestra en virtud de nuestra condición de seres naturales y sociales, o en virtud de alguna inevitable vocación o propósito. Lo que hay en común a todas las nociones variadas de libertad situada es que consideran la actividad libre como fundada en la *aceptación* de nuestra situación definitoria. La lucha por ser libres —contra las limitaciones, la opresión, las deformaciones de origen interno y externo— es movida por una afirmación de esta situación definitoria como nuestra. *Esto* no puede verse como un con-

junto de límites que superar, o una simple ocasión para llevar a cabo algún proyecto libremente elegido, que es todo lo que una situación puede ser dentro de la concepción de la libertad como autodependencia.

En esta búsqueda de una concepción de libertad situada, no sirven las teorías reductivas mecanicistas del pensamiento y el comportamiento humano. En realidad, colocan la actividad libre dentro de la naturaleza, ya que es un posible producto de un sistema natural. Pero lo hacen al costo de retornar a la definición de libertad como realización desenfrenada del deseo, y hemos visto que esto es inadecuado, que esto no nos permite establecer ciertas distinciones esenciales. La idea de una libertad arraigada en nuestra naturaleza, pero que puede frustrarse por nuestros propios deseos o nuestras aspiraciones limitadas, requiere una teoría más articulada, de muchos niveles, de la motivación humana. Es muy dudoso que pueda hacerle justicia alguna teoría que sólo reconozca la causación eficiente. Necesitamos el concepto de una tendencia en nuestra situación que podamos apoyar o rechazar, reinterpretar o deformar. Esto es algo muy distinto del deseo tal como lo conciben los psicólogos, y es difícil ver cómo una tendencia de esta índole puede explicarse de manera mecanicista, aun si puede serlo el "deseo" de los psicólogos.

Las teorías reduccionistas afirman suprimir el problema de relacionar la libertad con la naturaleza; pero en realidad, no pueden escapar. Regreso, esta vez vergonzante, en que la objetivación científica de la naturaleza humana presupone un sujeto de la ciencia cuya actividad y juicios acerca de la verdad y la profundidad de explicación no pueden explicarse en la teoría reductiva. El hombre sigue siendo el observador angélico fuera de la objetivada corriente de la vida.

El hecho de que este problema de situar la libertad haya cobrado mayor importancia probablemente no deja de estar relacionado con los acontecimientos políticos y sociales mencionados antes, en III.1. En una sociedad moderna en buen funcionamiento, en que la explotación de la naturaleza y la organización de la sociedad parecen destinadas a la utilidad de los individuos, es completamente natural que los hombres se sientan a sus anchas en una visión de ellos mismos como sujetos autónomos dedicados a realizar sus deseos y propósitos libremente escogidos. En una perspectiva científica, en realidad pueden considerarse como impulsados por afanes, y su comportamiento como parte de un sistema causal determinista; pero aunque estas dos perspectivas probablemente sean incompatibles, ninguna de ellas pone en peligro seriamente la libertad o su relación con la naturaleza. La primera es la del sujeto que objetiva la naturaleza, que da por sentada su propia libertad, en tanto que sus metas son determinadas por los requerimientos de que desempeñe su papel en la gran empresa productiva, en busca de la felicidad individual. En la segunda perspectiva, el problema de relacionar la libertad con la naturaleza queda suprimido desde el principio, como acabamos de ver. La libertad es seguir el curso del deseo, determinado a su vez por la naturaleza que hay dentro y fuera de nosotros. Y aun cuando estos deseos no sean autónomos en el sentido kantiano, son claros e inequívocos e, indudablemente míos, en tanto que yo pueda identificarme con mi propia naturaleza.[12]

Pero cuando esta sociedad es desafiada, y pierde su equilibrio, cuando las aspiraciones expresivistas más radicales a la libertad total obtienen mayor público, cuando la vida social e individual parece víctima de fuerzas irracionales —ya sea porque los mecanismos sociales no funcionan de acuerdo con la prescripción "racional" (por ejemplo, en la depresión) o porque surgen en escena

deseos y aspiraciones que amenazan el marco mismo de la acción colaborativa racional instrumentalmente (por ejemplo, chauvinismos, racismos, fiebre de guerra), entonces la noción de un ego autónomo no puede menos de quedar en duda. La exigencia de una libertad absoluta plantea el dilema de la autodependencia en su forma más aguda. Y la renovada importancia de los anhelos irracionales y destructivos nos hace cuestionar la idea de autonomía, socavando la idea de una atribución inequívoca del deseo, o bien, de nuestra identificación inequívoca con la naturaleza que hay en nosotros y que desea. El curso de la historia moderna ha hecho muy familiar y verosímil la perspectiva de Schopenhauer, tal como nos la han presentado Freud y otros.

La breve historia del movimiento fenomenológico ilustra de manera sorprendente el giro en la filosofía hacia el intento de situar la subjetividad. Husserl comienza, poco antes del cambio de siglo, defendiendo la autonomía del sujeto racional contra el psicologismo, reducción de la lógica a la psicología. Pasa entonces a explorar las estructuras de la subjetividad. Por ejemplo, ya a fines de la década de 1920, con las *Meditaciones cartesianas,* se ve a sí mismo, en cierto sentido, como heredero de Descartes; sin embargo, en su obra posterior trata del "mundo vital", inserción de nuestra subjetividad en nuestra situación, como seres naturales y encarnados. Esto es lo que toman y desarrollan sus sucesores como Heidegger y Merleau-Ponty. Por último, lo que sobrevive son las visiones acerca del pensamiento encarnado; la fenomenología misma, como "método" de "descripción pura" de la subjetividad, abandona el escenario.

Acaso podamos ver avances paralelos en la filosofía anglosajona, donde en decenios recientes ha habido un creciente interés en seguir las conexiones conceptuales entre pensamiento, sentimientos, intenciones, etcétera, y sus expresiones corpóreas y an-

tecedentes. Pero quizás el desarrollo más importante de la filosofía del siglo xx sea el enfoque en teorías de significado y la filosofía del lenguaje. Creo yo que también esto refleja en parte el deseo de definir un concepto de subjetividad en situación, que es una de las motivaciones de este nuevo camino.

Desde luego, el lenguaje como vehículo del pensamiento consciente y discursivo puede ser estudiado por la filosofía con todo tipo de intenciones; pero es característico de las discusiones del lenguaje en el siglo xx el que el propio significado constituya un problema; es decir, han enfocado la cuestión: ¿Qué es para las palabras, o el lenguaje, u otros signos, el tener significado?

En cuanto a nuestra actividad como sujetos, el hecho de que percibimos y pensamos acerca del mundo parece claro y sin problemas, mientras su relación con el resto de lo que hacemos y sentimos como seres vivos no parezca enigmático; la función del lenguaje también parece clara y directa. Las palabras se refieren a cosas, y las empleamos para pensar con ellas acerca de cosas. Las palabras tienen un significado, señalando cosas en el mundo o en nuestro pensamiento. La naturaleza no problemática de esta relación de referencia refleja la falta de preguntas acerca de la subjetividad, acerca del hecho de que las cosas nos aparecen como objetos del tipo de conciencia explícita en que les aplicamos nombres y descripciones.

Pero nuestra concepción del lenguaje cambia: cuando este hecho de conciencia explícita ya no parece ser algo que podemos dar por sentado; antes bien, parece una realización y bastante notable; pues esta realización sólo es posible por medio del lenguaje, que es su vehículo; por tanto, el lenguaje se vuelve objeto pertinente de estudio, no sólo como conjunto de términos por los cuales designamos las cosas, sino también como aquello por lo cual existe semejante actividad como designadora, en primer

lugar, como aquello que fija tal campo de conciencia explícita dentro de lo que es posible fijar cosas y hacerlo mediante palabras. En esta perspectiva, el significado no sólo es una propiedad que pertenece a cada palabra individualmente, sino un hecho acerca de la actividad del discurso en general que, en un sentido, es anterior a los términos individuales.

En cuanto vemos el lenguaje como vehículo de cierto modo de conciencia, que logramos mediante el habla, entonces puede surgir toda una pléyade de preguntas concernientes a su relación con otros modos de conciencia, con otras funciones y actividades de la vida, en suma, su *Sitz im Leben*. Deja de dar por sentado que aquello que principalmente estamos haciendo en el idioma es designar y describir cosas, que es la actividad lingüística paradigmática en relación con la cual todas las demás deben explicarse; por lo contrario, otras actividades que también requieren conciencia lingüística para efectuarse —invocar algún poder, celebrar un rito, causar ciertos estados de cosas, aclarar nuestra visión, establecer una esfera de comunicación— pueden ser igualmente primitivas, si no más. Es decir, puede ser que el significado de ciertos términos y expresiones sólo pueda aclararse si los comprendemos como surgidos en el contexto de estas actividades. En estos casos, el significado sólo puede explicarse situando el idioma en la matriz de nuestras preocupaciones, prácticas y actividades, en suma, relacionándolo con nuestra "forma de vida".

Y si la conciencia lingüística es una realización que conquistamos a partir de modos más explícitos y si, además, las actividades a las que nos dedicamos a través del idioma y sus símbolos son varias, entonces hay muchos tipos y niveles de conciencia del mundo que pueden estar encarnados en palabras o signos. Los hombres de cualquier cultura determinada pueden funcionar a cierto número de tales niveles, por ejemplo, en el arte, la con-

versación, la autorrevelación, el estudio científico; y a lo largo de la historia surgen nuevas conceptualizaciones y nuevos modos de conciencia. Es posible que nuestro pensamiento en cualesquiera de tales niveles sólo pueda comprenderse por su relación con otros niveles; en particular, nuestra conciencia "superior" más explícita puede reposar siempre en un fondo de lo implícito y lo no reflexionado.

Fácilmente podemos reconocer algunas tesis de la filosofía contemporánea. Las últimas obras de Wittgenstein han hecho que los argumentos en pro de la prioridad del idioma sobre las palabras individuales sean ya lugar común, por su análisis de las pretensiones de la definición ostensible. Y muestra cómo la explicación del significado puede terminar en una referencia a formas de vida. Polanyi ha pintado nuestro pensamiento explícito como una realización, rodeada siempre por un horizonte de lo implícito, de la conciencia subsidiaria. Heidegger llama "revelación" a la conciencia lingüística, como creadora de un campo de conciencia en que pueden aparecer las cosas, y dice que nuestra conciencia de las cosas es moldeada por nuestra "preocupación". Más recientemente, los pensadores "estructuralistas" han explorado el lenguaje como una "criba" que abarca cierta conciencia del mundo.

Estas formas de comprender el pensamiento lingüístico sitúan este pensamiento en la "naturaleza", es decir, en la vida del hombre como ser encarnado y social, mientras que evitan toda explicación reductiva del idioma y del significado por medio de una teoría causal mecanicista —como el conductismo o el psicologismo— que suprime todas las distinciones entre diferentes modos de conciencia, haciéndolos inexpresables. Van más allá de la alternativa entre las teorías reductivas, mecanicistas, y las concepciones "angélicas" de subjetividad como pensamiento desen-

carnado. Abren una perspectiva de subjetividad en situación. Desde luego, todo esto es parte de la intención filosófica de escritores como Polanyi, Heidegger, Merleau-Ponty y otros escritores "continentales". Pero la conexión también ha surgido en escena en el mundo anglosajón, ya que los escritores contemporáneos que han explorado el tema de la acción y el sentimiento como pertenecientes a agentes encarnados se han nutrido abundantemente en los últimos escritos de Wittgenstein.

¿Qué relación tiene la filosofía de Hegel con este giro contemporáneo? Como hemos visto, fundamental en la teoría de Hegel era el principio de encarnación. La subjetividad era situada necesariamente en la vida, en la naturaleza, y en un medio de prácticas e instituciones sociales. Hegel, como hemos visto en 1.2, consideró el lenguaje y los símbolos como vehículos de conciencia,[13] y vio diferentes vehículos que correspondían a distintos niveles en las diversas etapas del arte, la religión y la filosofía.

En un sentido, puede colocarse a Hegel en la línea de desarrollo que conduce a los modos contemporáneos de comprender el idioma. Su punto de origen en el pensamiento moderno acaso sea Herder, quien hizo un giro radical del tipo antes descrito. Dejó de dar por sentada la relación de referencia, por la que ciertos signos quedan asociados a ciertos objetos, enfocó el hecho de que eran signos, en la realidad, enfocó la conciencia lingüística, como notable facultad humana que estamos muy lejos de comprender adecuadamente. El idioma ya no es tan sólo un conjunto de signos, sino el vehículo de esta conciencia. La reacción de Herder a Condillac y a la teoría establecida del idioma nos recuerda, en ciertos puntos, las últimas obras de Wittgenstein. Al considerar el idioma como actividad expresiva de cierta conciencia, Herder la sitúa en la forma vital del sujeto, y por tanto desa-

rrolla el concepto de diferentes idiomas como expresivo cada uno de una visión peculiar a la comunidad que lo habla.

Esta visión fue desarrollada en el periodo romántico y por pensadores influidos por la corriente expresivista de pensamiento, como Humboldt. Pero parece haber sido contenida en la segunda parte del siglo XIX, en el periodo en que los atisbos del romanticismo estaban siendo reincorporados a una ciencia mecanicista en expansión. El interés y el desconcierto por el significado retornan hacia el fin del siglo, mediante la nueva reflexión sobre las ciencias del hombre, que empieza con Dilthey y hace del *verstehen* su objetivo; como inevitable subproducto de las extensiones revolucionarias de Freud del concepto de significado; bajo la repercusión de las cuestiones epistemológicas planteadas por nuevos avances en la física, que fueron exploradas por Mach y sus sucesores en Viena. Este interés y desconcierto también se manifiestan en una creciente apreciación de las incoherencias de la clásica teoría referencial del significado que llevaron a Frege a abrir una línea de pensamiento radicalmente nueva.

Hegel puede ser colocado en esta línea de descendencia, y sin embargo, en un sentido, también se apartó de ella, y hasta es parcialmente responsable del hiato de la última parte del siglo. El enfoque herderiano al idioma que ha recurrido en la filosofía contemporánea considera al habla como la actividad por la cual obtenemos una especie de conciencia explícita, autoconsciente de las cosas y que, como tal, siempre está relacionada con una experiencia irreflexiva que la precede y que ella ilumina y por tanto transforma. Ésta es la dimensión del idioma que puede *ser* llamada "revelación", según el término de Heidegger, y que abarca su propio tipo de fidelidad a la experiencia extralingüística. Por otra parte, la visión del idioma que lo considera como un conjunto de signos, los más importantes de los cuales son refe-

renciales, considera más importante la otra visión, la descriptiva; de hecho, la única pertinente.

Ahora bien, Hegel pertenece indiscutiblemente a la primera escuela. Él ve los distintos "idiomas" del arte, la religión y el pensamiento discursivo como expresivos de una conciencia de lo Absoluto que, al principio, no es descriptiva (en el arte) y que nunca es simplemente descriptiva, ya que la revelación en la religión y la filosofía completa la *realización* de lo Absoluto y no se limita a *retratarlo;* sin embargo, su tesis de que lo Absoluto puede llegar, finalmente, a una claridad completa y explícita en la afirmación conceptual da la supremacía, a la postre, a la dimensión descriptiva. Nuestra conciencia explícita ya no está rodeada por un horizonte de lo implícito, de la vida y la experiencia irreflexivas, que está tratando de retratar fielmente, pero que nunca podrá salir a luz plena, adecuada y definitivamente. Por lo contrario, en la síntesis hegeliana, la conciencia oscura del comienzo se convierte en parte de la cadena de la necesidad conceptual. Se muestra que lo propio oscuro e inarticulado, así como lo externo y lo contingente, tiene una existencia necesaria. Lo aproximado e incompletamente formado se deriva, a su vez, en conceptos exactos y articulados.

Lo que hace posible este triunfo final de la claridad conceptual es, desde luego, la ontología de Hegel, la tesis de que lo que en último término descubrimos en la base de todo es la Idea, la necesidad conceptual misma. El pensamiento conceptual no está intentando expresar una realidad cuyos fundamentos nunca pueden identificarse definitivamente, ni tampoco es el pensamiento de un sujeto cuyos más profundos instintos, anhelos y aspiraciones nunca podrán sondearse por completo. Por lo contrario, en la raíz misma de la realidad, como en las profundidades de sí

mismo, el sujeto encuentra, a la postre, la necesidad conceptual más clara.

Pero en cuanto esta ontología se pierde de vista, lo que queda es el concepto de que el pensamiento conceptual descriptivo es omnicompetente y a la postre autosuficiente, es decir, que al final no necesita apoyarse en un fondo de entendimiento implícito. Y en esto, Hegel parece surgir como aliado de quienes, siguiendo la tradición central de la subjetividad moderna, dan por sentado, sin ningún problema, la existencia del discurso descriptivo. Sostienen ellos que la dimensión descriptiva por sí sola tiene aplicación para el discurso científico o informativo, que la relación del pensamiento explícito con la experiencia irreflexiva no tiene nada que ver con el significado, sino que tan sólo puede constituir un problema para la psicología (mecanicista, objetivadora); mientras que los que están tratando de relacionar la conciencia lingüística con su matriz en la vida irreflexiva —en cuanto se aparta la logo-ontología de Hegel— necesariamente han de considerar al pensamiento explícito como enraizado en un sentido implícito de la situación que nunca puede ser completamente explorado.

En otras palabras, la nueva línea seguida por Herder, contra la corriente de la Ilustración, inaugura los problemas de la relación de nuestra conciencia lingüística con niveles de experiencia más profundos e irreflexivos. Al afirmar la completa autoclaridad del *Geist,* Hegel en realidad propone abandonar esta cuestión, como definitivamente resuelta. Pero al desvanecerse su solución, sus trascendentales pretensiones en nombre del pensamiento conceptual le separan de los actuales herederos de Herder, para quienes la experiencia irreflexiva de nuestra situación nunca podrá ser completamente explícita, y parece alinearlo con aquellos para quienes el problema nunca debió plantearse.

La doble relación de Hegel con esta tradición que desciende de Herder, tanto como eslabón esencial en ella cuanto, a la vez, en pugna con ella, ilustra su pertinencia para la filosofía moderna. Como he dicho al comienzo, sus conclusiones están muertas, y sin embargo, el curso de su reflexión filosófica es muy acertado. Ahora podemos ver más claramente por qué.

La filosofía de Hegel constituye un paso importante en el desarrollo del concepto moderno de libertad. Ayudó a desarrollar un concepto de la libertad como total autocreación, que en realidad era atribuible en su filosofía tan sólo al espíritu cósmico, pero que sólo necesitaba ser transpuesta al hombre para llevar el concepto de libertad como autodependencia a su dilema último. Desempeñó así un papel importante en la intensificación del conflicto en torno del concepto moderno de libertad; pues la libertad absoluta ha adquirido una repercusión sin precedentes sobre la vida y las aspiraciones políticas por medio de la obra de Marx y de sus sucesores, cuya deuda a Hegel no es necesario subrayar. Y una de las fuentes del pensamiento de Nietzsche, quien sacó las consecuencias nihilistas de esta idea, fue la revuelta de los Jóvenes Hegelianos del decenio de 1840.

Al mismo tiempo, Hegel fue uno de los críticos más profundos de esta noción de libertad como autodependencia. Expuso su vacuidad y potencial destructividad con una visión y presciencia verdaderamente notables. Paradójicamente, ha ayudado a ambos a llevar esta doctrina moderna a su expresión última, y a mostrar el dilema que a nosotros nos plantea.

Pero, lo más importante de todo, el intento contemporáneo por dejar atrás este dilema, por situar la subjetividad relacionándola con nuestra vida como seres encarnados y sociales, sin redu-

cirla a una función de la naturaleza objetivada, constantemente nos remite a Hegel. En cierto sentido, la moderna búsqueda de una subjetividad situada es heredera de aquella aspiración central del periodo romántico que Hegel creyó haber contestado definitivamente: cómo unir la autonomía radical con la plenitud de la unidad expresiva con la naturaleza.[14] Como la naturaleza no puede ser para nosotros lo que fue en aquella época, una expresión de poderes espirituales, la síntesis del tiempo ya no puede obtener nuestra aprobación y nuestra lealtad.

Pero el problema que preocupó a aquella generación, la oposición que trató de reconciliar, continúa en nuestros días, aunque en distintas formas. Parece inerradicable de la civilización moderna que, como heredera de la Ilustración, constantemente hace surgir la protesta expresivista, y junto con ella, las pretensiones de libertad absoluta. El apremio mismo con que se hacen estas reclamaciones hace tanto más vital la búsqueda de una subjetividad situada. Y la necesidad se vuelve hoy más aguda bajo el efecto de una crisis ecológica crecientemente dramatizada en la conciencia pública. El hecho de que aún estemos tratando de reconciliar la libertad con la naturaleza nos hace estar aún a nuestras anchas en el periodo romántico. Por muy extrañas que puedan parecer sus doctrinas a ojos contemporáneos, los románticos aún nos hablan.[15]

Y hasta el punto en que esta búsqueda de una subjetividad situada toma una forma filosófica, el pensamiento de Hegel será uno de sus indispensables puntos de referencia. Pues aunque esta visión ontológica no es nuestra —en realidad parece negar el problema mismo, tal como lo comprendemos—, los escritos de Hegel constituyen uno de los intentos más profundos y trascendentes por elaborar una visión de la subjetividad encarnada, del pensamiento y la libertad surgiendo de la corriente de la vida,

encontrando expresión en las formas de la existencia social y descubriéndose a sí misma en relación con la naturaleza y la historia. Si el intento filosófico por situar la libertad es un intento por conquistar un concepto del hombre en que la acción libre es la respuesta a lo que somos —o a un llamado que nos llega, tan sólo de la naturaleza o de un Dios que también está más allá de la naturaleza (el debate no cesará nunca)—, entonces se recurrirá siempre, más allá de las conclusiones de Hegel, a sus esforzadas y penetrantes reflexiones sobre el Espíritu encarnado.

[1] F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra,* prefacio de Zaratustra, §3.

[2] F. Hölderlin, *Hyperion,* Fischer ed., Francfort, 1962, p. 9.

[3] Karl Marx, *Early Writings,* trad. y ed. de T. B. Bottomore, Londres / Nueva York, 1964, pp. 43-44.

[4] *Ibid.,* p. 159.

[5] *Ibid.,* p. 128.

[6] *Ibid.,* p. 155.

[7] *Idem.*

[8] Georg Lukács, citado en Istvan Meszaros, *Lukács' Concepts of Dialectic,* Londres, Meszaros Press, 1972, p. 44.

[9] *Cf.* Isaiah Berlin, "Two concepts of Liberty", en *Four Essays on Liberty,* Oxford, University Press, 1969.

[10] Anchor ed., Nueva York, 1954, p. 147.

[11] 'Die Vergagegnen zu erlösen und alles "es war" umzuschaffen in ein "So wolte ich es!" —das hie Be mir erst Erlösung' (*Also sprach Zarathustra,* parte segunda, sobre la Redención).

[12] Podemos ver por qué hay cierto nexo entre la aceptación de las teorías mecanicistas reductivas de la motivación y la satisfacción con la tendencia manipuladora, atomista y utilitaria de nuestra propia civilización. Como hemos visto antes, estas teorías realmente no son capaces de enfrentarse intelectualmente con la autosofocación de la libertad mediante nuestras compulsiones o aspiraciones confinadas. Así pues, las teorías reductivas más probablemente encontrarán aceptación donde este problema no es destacado, es decir, donde los deseos que los hombres tratan de realizar mediante la sociedad parecen normales y espontáneos. Correlativamente, el pensamiento expresivista, desde Rousseau, ha desarrollado el tema de la autosofocación de la libertad.

[13] Una enérgica formulación de este concepto del lenguaje como encarnación de conciencia, y no como reunión de signos aparece en la *PhG* (496): "[…] die sprache —ein Dasein, das unmittelbar selbstbewusste Existenz ist".

[14] Así, uno de los más profundos móviles de Heidegger es llevarnos más allá de la actitud adversaria de dominación y objetivación hacia la naturaleza, que considera implícita en nuestra tradición metafísica y en su brote, la civilización tecnológica, e inaugura (o recupera) un modo de existencia en que la suprema conciencia es una manera de "dejar ser", de revelación. Heidegger opina que su posición ya fue barruntada por Hölderlin, amigo y contemporáneo de Hegel, y quizás el poeta más grande de la generación romántica (véase la nota siguiente).

En vista de esto, no es de sorprender que Heidegger atribuya una posición central a Hegel. Lo considera como la culminación de la tradición de la "metafísica". Pero Hegel es más que el paradigma de aquello a lo que Heidegger se opone. Es claro que éste ha tomado mucho de Hegel, más notablemente, quizás, el concepto de la conciencia auténtica como un retorno, viniendo del olvido y el error. (*Cf.* su análisis de la Introducción a la *PhG* en *Hegel's Concept of Experience* (Nueva York, 1970; traducción del capítulo III de *Holzwege,* 5ª ed., Fráncfort, 1972). Por tanto, su central tesis filosófica está inextricablemente vinculada con una versión de la historia de la filosofía, como en Hegel. Pero la versión de Herder es sistemáticamente distinta de la de Hegel, pues rechaza la culminación hegeliana en la total autoclaridad de la subjetividad. Ve en ella, antes bien, una expresión extrema, de hecho, insuperable de la actitud metafísica de objetivación.

[15] A la postre, de todos los miembros de la generación romántica, el más pertinente puede ser Hölderlin, amigo y condiscípulo de Hegel en Tubinga. También Hölderlin estaba buscando una unidad con la naturaleza que conservara la claridad de la autoposesión. Y sus dioses también se realizaban tan sólo en la subjetividad humana. Pero no reposaban en un fundamento del espíritu absoluto; antes bien, eran atraídos del caos primitivo de los elementos a la luz de la necesidad y el orden por el hombre, por el poder de la poesía y del canto.

Así, Hölderlin parece abrir una perspectiva en que la expresión más libre del hombre sigue la invitación de la naturaleza, sacando a la naturaleza, en cierto sentido, a la luz de la libertad. Pero esta naturaleza no es ni puede

ser nunca una emanación del Espíritu. Sigue siendo inagotable e insondable, invitación constante a la actividad creadora que la saca a luz.

La posición de Hölderlin no es fácil de interpretar. Sea como fuere, puede ser inaccesible a la afirmación filosófica. Y sentimos que la locura se apoderó de él antes de que su pensamiento llegara a una expresión madura. Sólo quedó Hegel para dar definitiva forma a los pensamientos y visiones que ambos compartieron en Tubinga y en Fráncfort. Mas para quienes desean reanudar la tarea de la generación de Hegel, aquel amigo suyo que pronto se hundió en el silencio acaso pueda señalar la vía más segura.

NOTA BIOGRÁFICA

Georg Wilhelm Friedrich Hegel nació en Stuttgart, el 27 de agosto de 1770, hijo de un funcionario del gobierno del ducado de Wurttemberg. Fue el mayor de tres hijos, seguido por una hermana, Christianne, a la que permaneció muy apegado durante toda su vida, y un hermano, Ludwig, que después llegó a ser oficial del ejército. Su madre murió siendo él adolescente, en 1784.

Hegel asistió a la escuela primaria en Stuttgart y, a partir de 1780, al *Gymnasium* o escuela secundaria. Fue un estudiante concienzudo, que dedicaba gran parte de su tiempo a los estudios clásicos, y que se graduó siendo el primero de su clase.

En 1788 pasó al Tubingen Stift, seminario de teología anexo a la Universidad estatal de Tubinga. Esta institución preparaba a los jóvenes para el servicio del gobierno, la Iglesia o la enseñanza. Hegel, beneficiado con una beca ducal, vivió en el seminario. Allí estudió filosofía y teología, y fue allí donde empezó a desarrollar sus ideas sobre la *Volksreligion*. En el Stift trabó amistad con Schelling y Hölderlin.

Al graduarse en el seminario, en 1793, fue a ocupar el puesto de preceptor de una familia patricia, en Berna. En realidad, esto era frecuente en los graduados jóvenes, y muchos célebres catedráticos universitarios pasaron de esta manera sus primeros años de posgraduados (incluso Kant y Fichte). En Berna, Hegel siguió leyendo y reflexionando, pero se sintió apartado de las cosas, y a comienzos de 1797 aceptó un puesto similar en Fráncfort, que Hölderlin le había conseguido.

Los años siguientes transcurrieron en íntima relación con Hölderlin y otros, en el grato medio de Fráncfort. En 1799, el padre de Hegel falleció, dejándole una modesta fortuna. Con ella, Hegel empezó a pensar en una carrera universitaria. Por esta época llegó a sentir que la filosofía era el medio indispensable para la reconciliación que había estado buscando. Se acercó entonces a Schelling, que le ayudó a establecerse en Jena, lo que hizo en 1801.

Durante el último decenio del siglo anterior, Jena había sido la mejor universidad de Alemania. Allí habían estado Schiller, Fichte, los hermanos Schlegel. Al llegar Hegel, estaba entrando en decadencia. Fichte se había ido en 1799, y el propio Schelling se iría en 1803. Pero los años de Hegel en Jena le ayudaron a echar las bases de su propio sistema filosófico, y mediante algunas de sus breves publicaciones se dio a conocer al mundo filosófico.

Al principio, Hegel fue *Privatdozent,* es decir, conferenciante sin salario, remunerado por los propios estudiantes. En sus conferencias de este periodo empezó a elaborar las primeras versiones de las que llegarían a ser su lógica y filosofía políticas, al principio bajo cierta influencia de Schelling, pero después con mayor independencia. En sus primeros años de Jena publicó Hegel su *Diferencia entre los sistemas filosóficos de Fichte y de Schelling* y su *Fe y Conocimiento (Glauben und Wissen),* una crítica de Kant, Fichte y Jacobi, y un buen número de artículos.

En 1805, finalmente fue nombrado profesor *extraordinarius* (profesor asistente) en Jena, y comenzó a trabajar en un gran planteamiento de su sistema, cuya primera parte llegó a ser la *PhG*. Pero en octubre de 1806, su vida fue rudamente interrumpida. Napoleón, después de la batalla de Jena, tomó la ciudad. En el desorden consiguiente, Hegel hubo de abandonar sus aposentos, llevándose la segunda parte del manuscrito de la *PhG*. Para rematar este periodo, el más turbulento de la vida de Hegel, el 5 de febrero de 1807, la esposa de su casero en Jena le dio un hijo ilegítimo, que fue bautizado con el nombre de Ludwig.

Hegel volvió a encontrarse en busca de empleo, y acabó con la fortuna que había heredado. Aun cuando la *PhG,* al aparecer en 1807, empezó a darle cierta reputación, en aquellos tiempos de desorden había pocas esperanzas de otro nombramiento universitario. Niethammer, uno de sus amigos, le consiguió un empleo de editor del *Bamberger Zeitung,* y Hegel aprovechó al punto aquella oportunidad. Le gustaron ciertos aspectos de la dirección de un periódico, pero aquél realmente no era su oficio, y se sintió aliviado cuando, al año siguiente, Niethammer le consiguió el puesto de rector y profesor de filosofía en el *Gymnasium* de Núremberg.

Aparte de cuestiones de orgullo, Hegel no estuvo demasiado mal en el *Gymnasium*. El presupuesto escaseaba, y su salario a veces se pagaba con retraso, pero la enseñanza de la filosofía, aun para estudiantes de secundaria,

propiamente le ayudó a ordenar sus pensamientos. Este periodo (1808-1816) fue muy fructífero para él. Fue durante este tiempo cuando escribió y publicó la *Ciencia de la Lógica* (*WL,* 1812-1816).

Su vida estaba ahora razonablemente estabilizada. Su obra iba acercándose a su planteamiento maduro; y seguía teniendo esperanzas de recibir una oferta atractiva de una universidad. En 1811, a la edad de 41 años, Hegel se casó. Su esposa fue Marie von Tucher, de 20 años, hija de un senador de Nuremberg. Tuvieron dos hijos, Karl e Inmanuel, y además adoptaron en su hogar al ilegítimo Ludwig.

En 1816, Hegel por fin recibió la oferta que había estado esperando, de una cátedra de filosofía en la Universidad de Heidelberg. Por entonces fueron a sondearlo unos enviados de la Universidad de Berlín, cuya cátedra había estado vacante desde la muerte de Fichte, en 1814. El puesto de Berlín era más prestigioso y atractivo, pero Hegel optó por el "pájaro en mano" y fue a Heidelberg. Hegel se dedicó con entusiasmo a sus conferencias universitarias. En su primer año en Heidelberg, preparó el planteamiento de todo su sistema. *La Enciclopedia de las ciencias filosóficas (LN* y *EG),* que apareció en 1817.

Pero en Berlín, la cátedra permanecía vacante, y por toda Alemania crecía la reputación de Hegel. El ministro prusiano de educación, Von Altenstein, se presentó con una oferta en toda forma, y Hegel aceptó. En 1818 tomó posesión de la cátedra de Berlín, que ocupó hasta su muerte.

En Berlín, Hegel pudo hacerse justicia, Berlín se había convertido en un gran centro cultural, además de ser la capital de una de las dos "superpotencias" de la confederación alemana. Producir efecto allí era ejercer influencia. Y Hegel produjo efecto. Pronto llegó a ser la principal figura de la filosofía alemana, y la influencia de su pensamiento cundió por otros campos, como el derecho y el pensamiento político, la teología, la estética y la historia. Muchos asistían a sus conferencias, y no pocos se volvieron discípulos suyos. El pensamiento de Hegel casi dominó la filosofía alemana durante dos décadas: de 1820 a 1840. Tuvo la fortuna de fallecer en mitad, y no al término de este apogeo.

Durante su periodo de Berlín, Hegel escribió la *Filosofía del Derecho* (*PR,* publicada en 1821), y unió los grandes ciclos de conferencias que fueron publicados después de su muerte, sobre la filosofía de la historia, estética, filosofía de la religión e historia de la filosofía.

En 1829, en la cúspide de su fama, Hegel fue elegido rector de la Universidad. Pero el 14 de noviembre de 1831 falleció, súbita e inesperadamente, de lo que por entonces fue diagnosticado como cólera, pero que más probablemente fue un padecimiento del estómago que había estado causándole molestias desde hacía años. Se le enterró al lado de Fichte, y en su última jornada fue acompañado por un largo cortejo de estudiantes, colegas y discípulos.

BIBLIOGRAFÍA

Obras de Hegel

Sämtliche Werke, edición del Jubileo, en 20 vols., ed. Hermann Glockner, Stuttgart, 1927-1930.

H. Nohl (ed.), *Hegels theologische Jugendschriften,* Tubinga, 1907, colección de M.S.S. inéditos del decenio de 1790; traducción inglesa (de partes): T. M. Knox, *Early theological Writings,* Chicago, 1948.

Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems, ed. G. Lasson, Leipzig, 1928: Primera obra de filosofía publicada por Hegel, Jena, 1801.

"Glauben und Wissen", ed. G. Lasson, Leipzig, 1928: publicado en 1802-1803 en *Revista Crítica de Filosofía,* editada por Hegel con Schelling en el temprano periodo de Jena. Esta obra es una crítica de Kant, Jacobi y Fichte.

G. Lasson (ed.), *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie,* Leipzig, 1932: contiene un buen número de escritos ocasionales de Hegel sobre política, incluso "La Constitución alemana y el Reform Bill inglés". También incluye dos obras teóricas, inéditas, del periodo de Jena, "Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts" y "System der Sittlichkeit" (éste también ha sido publicado por separado).

Jenenser Realphilosophie, I, ed. J. Hoffmeister, Leipzig, 1931: notas para las conferencias de 1803-1804, no publicadas por Hegel.

Jenenser Realphilosophie, II, ed. J. Hoffmeister, Leipzig, 1932 (republicada como *Jenaer Realphilosophie,* Hamburgo, 1967): notas de conferencias de 1805-1806, no publicadas por Hegel.

Phänomenologie des Geistes, ed. G. Lasson / J. Hoffmeister, Hamburgo, 1952: publicado en 1807, escrito al final del periodo de Jena; traducción española de Wenceslao Roces, *Fenomenología del Espíritu,* FCE, 1976.

Nürnberger Schriften, ed. J. Hoffmeister, Leipzig, 1938: incluye la *Propedéutica Filosófica,* del periodo de Núremberg.

Wissenschaft der Logik, ed. G. Lasson, Hamburgo, 1963: publicada en Nuremberg, 1812-1816. El primer volumen fue revisado para una segunda edición antes de la muerte de Hegel. A menudo llamada la "Lógica mayor". Traducciones españolas: *Ciencia de la Lógica* (2 tomos), trad. de Augusta y Rodolfo Mondolfo, Buenos Aires: Hachette, 1956. Reedición en un solo tomo, Buenos Aires: Solar/Hachette, 1968.

Enciclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, publicada como "System der Philosophie" en *Sämtliche Werke,* vols. VIII, IX y X, ed. H. Glockner, Stuttgart, 1927-1930, publicada por primera vez en Heidelberg, con segundas ediciones preparadas por el autor, 1927-1930, contiene la Lógica (la "Lógica menor"), filosofía de la naturaleza y filosofía del Espíritu. Traducción española: "Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas" (3 tomos), trad. de Eduardo Ovejero y Mauri. Madrid: Victoriano Suárez, 1917-1918. Reedición en los mismos tomos, Buenos Aires: Libertad, 1944.

Grundlinien der Philosophie des Rechts, ed. J. Hoffmeister, Hamburgo, 1955: publicado en Berlín en 1821. Traducción española: *Filosofía del derecho,* trad. de F. G. Vincent, Buenos Aires, Claridad, 1944, 5ª edición, 1968.

Berliner Schriften, ed. J. Hoffmeister, Hamburgo, 1956: conferencias, artículos, etc. del periodo de Berlín.

Ciclos de conferencias editadas póstumamente

Sobre la filosofía de la Historia: en *Sämtliche Werke,* vol. XI, también editado por G. Lasson / J. Hoffmeister en 4 volúmenes; *Die Vernunft in der Geschichte,* Hamburgo, 1955; *Die orientalische Welt,* Leipzig, 1923; *Die griechische und römische Welt,* Leipzig, 1923; *Die germanische Welt,* Leipzig, 1920. Traducción española: *Lecciones sobre la filosofía de la Historia Universal,* traducción de José Gaos con prólogo de José Ortega y Gasset, Revista de Occidente, Madrid, 1975.

Sobre Estética, en *Sämtliche Werke,* vols. XII, XIII y XIV, también Lasson, edición de la parte introductora, *Die Idee und das Ideal,* Leipzig, 1921. Traducción española: *Estética* (dos tomos), trad. de Hermenegildo Giner de los Ríos, y la versión francesa de Ch. Bernard. Madrid, Daniel Jorro, 1908.

Sobre Filosofía de la Religión: en *Sämtliche Werke,* vols. XV y XVI; también editado por G. Lasson / J. Hoffmeister en 4 volúmenes: *Begriff der Religion,* Leipzig, 1925; *Die Naturreligion,* Leipzig, 1927; *Die Religionen der geistigen Individualität,* Leipzig, 1927. *Die absolute Religion,* Leipzig, 1929. Traducción española: *Las Pruebas de la Existencia de Dios,* trad. de A. Garzón del Camino, México, Alameda, 1955. (Vierte el escrito que acompaña a la *Filosofía de la Religión,* editada así por Marheineke, en 1832.)

Sobre la Historia de la Filosofía: en *Sämtliche Werke,* vols. XII, XVII, XVIII y XIX; también edición de Lasson de la parte introductoria, *Geschichte der Philosophie,* Leipzig, 1940. Traducción española: *Lecciones sobre la historia de la Filosofía,* 3 vols., trad. de Wenceslao Roces, FCE, 1955.

Lecturas sugeridas

Biografía

Fischer, Kuno, *Hegels Leben, Werke und Lehre,* 2 vols., Heidelberg, 1911.

Haering, T., *Hegel: Sein Wollen und sein Werk,* 2 vols., Leipzig y Berlín, 1929, 1938.

Haym, R., *Hegel und seine Zeit,* Berlín, 1957.

Rosenkranz, Karl, *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben,* Berlín, 1844.

Wiedmann, F., *Hegel: an Illustrated Biography,* Nueva York, 1968.

Comentarios generales

Bloch, Ernst, *Subjekt-Objekt: Erläuterungen zu Hegel,* Berlín, 1951. [*Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel,* en prensa, FCE.] México, D. F.

Colleti, Lucio, *Marxism and Hegel,* Londres, 1973.

Findlay, J. N., *Hegel: a Re-Examination,* Londres, 1958.

Kaufmann, Walter, *Hegel: a Re-Interpretation,* Nueva York, 1965.

Kroner, R., *Von Kant bis Hegel,* 2 vols., Tubinga, 1921, 1924.

Marcuse, Herbert, *Reason and Revolution,* Nueva York, 1955.

Mure, G. R. G., *An Introduction to Hegel,* Oxford, 1940. *The Philosophy of Hegel,* Londres, 1965.

Rosen, Stanley, G. *W. F., Hegel: an Introduction to the Science of Wisdom,* New Haven, Conn., 1974.

Taylor, Charles, *Hegel,* Cambridge, 1975.

Colecciones

Gadamer, H. G., *Hegel's Dialectic,* New Haven, Conn., 1976.
Grégoire, Franz, *Études Hegeliennes,* Lovaina y París, 1958.
Henrich , Dieter, *Hegel im Kontext,* Fráncfort, 1967.
Hypollite, Jean, *Études sur Marx et Hegel,* París, 1955.
MacIntyre, A. (ed.), *Hegel,* Nueva York, 1972.
Steinkraus, W. E. (ed.), *New Studies in Hegel's Philosophy,* Nueva York, 1971.
Travis, D. C. (ed.), *A Hegel Symposium,* Austin, Texas, 1962.

Desarrollo y juventud de Hegel

Asveld, Paul, *La pensée religieuse du jeune Hegel,* Lovaina y París, 1953.
Dilthey, Wilhelm, "Die Jugendgeschichte Hegels" en vol. IV de sus *Cesammelte Schriften,* Stuttgart, 1962-1965.
Haering. T., *Hegel: Sein Wollen und sein Werk,* 2 vols., Leipzig y Berlín, 1929, 1938.
Harris. H. S., *Hegel's Development,* Oxford, 1972.
Lukács, György, *Der junge Hegel,* Berlín, 1954.
Peperzak, Adrien, *Le jeune Hegel et la vision morale du monde,* La Haya, 1960.
Rohrmoser, G., *Théologie et Aliénation dans la pensée du jeune Hegel,* París, 1970.

Fenomenología

Heidegger, M., "Hegels Begriff der Erfahrung" en *Holzwege,* Fráncfort, 1950.
Hyppolite, Jean, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel,* París, 1946.
Kojève, Alexandre, *Introduction à la lecture de Hegel,* París, 1947.
Shklar, Judith, *Freedom and Independence: a Study of the Political Ideas of Hegel's 'Phenomenology of Mind',* Cambridge, 1976.

Lógica

Fleischmann, Eugène, *La science universelle,* París, 1968.
Hyppolite, Jean, *Logique et Existence,* París, 1953.
Mure, G. R. G., *A Study of Hegel's Logic,* Oxford, 1950.

Historia y política

Avineri, Shlomo, *Hegel's Theory of the Modern State,* Cambridge, 1972.
Bourgeois, Bernard, *La pensée politique de Hegel,* París, 1969.
Fleischmann, Eugène, *La philosophie politique de Hegel,* París, 1964.
Hyppolite, Jean, *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel,* París, 1947.

Kaufmann, Walter (ed.), *Hegel's Political Philosophy,* Nueva York, 1970.

Kelly, George Armstrong, *Idealism, Politics and History,* Cambridge, 1969.

Marcuse, H., *Reason and Revolution,* Nueva York, 1955.

Pelczynski, Z. (ed.), *Hegel's Political Philosophy,* Cambridge, 1971.

Plant, Raymond, *Hegel,* Londres, 1973.

Riedel, Manfred, *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie,* Fráncfort, 1969. *Bürgerliche Gesellschaft und Staat bei Hegel,* Neuwied y Berlín, 1970.

Ritter, Joachim, *Hegel und die französische Revolution,* Colonia, 1957.

Rosenzweig. Franz, *Hegel und der Staat,* Berlín y Múnich, 1920.

Weil, E., *Hegel et l'État,* París, 1950.

Estética

Kedney, J. S., *Hegel's Aesthetics,* Chicago, 1885.

Knox, Israel, *The Aesthetic Theories of Kant, Hegel and Schopenhauer,* Nueva York, 1936.

Religión

Chapelle, Albert, *Hegel et la religion,* París, 1967.

Christensen, Darrel (ed.), *Hegel and the Philosophy of Religion,* La Haya, 1970.

Fackenheim, Emil, *The Religious Dimension of Hegel's Thought,* Bloomington y Londres, 1967.

Iljin, Iwan, *Die Philosophie Hegels als kontemplative Gotteslehre,* Berna, 1946.

Léonard, André, *La foi chez Hegel,* París, 1970.

Reardon, Bernard, *Hegel's Philosophy of Religion,* Londres, 1977.

ÍNDICE ANALÍTICO

Absoluto, l°: 37, 88; y contradicción, 95; como sujeto, 53-69. *Véase también Geist*

Althusser, L.: 285

anglosajona, filosofía: 305-310

animales: 45, 47, 64

antinomias, kantianas: 126, *véase* Kant

argumentos circulares: 76-78

argumentos trascendentales: 71-73

aristotelismo: 41, 54, 164-165, 294; libertad, 295; hilomorfismo, 44; objetos vivientes, 42, 45-47

astucia de la razón: 190-192, 234

atomismo: y enajenación, 182; prejuicios de, 169; en la filosofía social, 14, 15, 137; y votación, 172-173

Aufhebung (abrogación o supresión): 102

autodependencia: 21, 294

autonomía: *véase* libertad

Avineri, S.: 249*n*

Berlin, I.: 294*n*

burgueses: 211

campesinado: 210; colectivización del, 286

capricho *(Willkür):* 186

cartesianismo: 42, 45, 46, 48

ciencia moderna: 259

China: 139

Comte, A.: 257

comunidad: y lenguaje, 170-171, 173; hombre y, 166, 167; como organismo, 168; *Véase también Sittlichkeit,* Estado

comunismo: 222-224, 273-277; soviético, 284-286; transición, 280-283. *Véanse también* Marx, marxismo

concepto (Idea): 73, 110-111, 157-158; y necesidad conceptual (racional), 73, 110-111, 312; y ciencias empíricas, 266; y el Estado, 181, 212, 226

conceptos: 101; categoriales, 125, 134

conciencia: y dialéctica, 124; y *Geist,* 59, 60, 61, 62, 63; lingüística, 307

conflicto y contradicción: 86-97

conocimiento: 118-119, 124

contingencia: 69, 108

contradicción: 53, 75; y lo Absoluto, 95-96; y conflicto, 86-97; consecuencia determinada, 123, 188; antinomias kantianas, 126; origen del movimiento, 91-92, 95-96, 113, 188. *Véanse también* dialéctica, oposición

contrato social: 205

cosas en sí: 98

crisis ecológica: 317

cristianismo: 84, 195

Darwin, C.: 62*n,* 257, 276
Dasein (ser determinado): 135
deber: 160
Descartes, R.: 42
descentralización: 208, 223
deseos: 197-198, 295; y libertad, 17, 295-296, 297-298, 302
determinismo: 287
dialéctica: ascenso y descenso, 76-79, 95, 108-112, 114-115, 116-117; y conciencia, 124; histórica, 116, 119, 120, 122, 126-133; interpretativa, 129, 133; ontológica, 117, 120, 122; estricta, 129, 133
diferenciación en la sociedad: y libertad absoluta, 206-208; y estamentos, 209-215; y Revolución francesa, 199-200, 231-232; y ontología de Hegel, 207-208, 212; sociedad moderna, 251-254, 259
Dilthey, W.: 311
Dios: 32, 99, 185; pruebas de santo Tomás, 135-136; autoplanteamiento, 80-86. *Véase también Geist*
dogmas cristianos: 81
dualismo: 40*n,* 41, 42, 43, 98
eficiencia: 138
emanacionismo: 86
empirismo: 42
enajenación: y atomismo, 182; Hegel, 171-172, 176-177, 243, 244; Marx, 270-271, 272, 280
encarnación: 37, 56, 309; y *Geist*, 56-64, 71-72, 86-87, 93, 95, 100; y lenguaje, 43-44, 309-310
entendimiento *(Verstand)* y razón: 36, 52, 101, 195-196
España: 176-177, 236
Espíritu: *véase Geist*
espíritu objetivo: 173, 242
espíritus finitos: 57-61, 72, 144
Estado, el: y concepto, 181, 212, 226; e inclusión del *Geist,* 144-145; y libertad, 105-106; e individuo, 105, 166, 168, 183; como organismo, 168; Rousseau, 152. *Véanse también* comunidad, sociedad
estamentos *(Stände):* 185, 199, 207, 209-215
estoicos: 106, 169
estructuralisrno: 309
estructuras sociales: *véase* estamentos
existencialismo: 64-65
expresión: y libertad, 13-37, 137, 151, 219; y cientificismo, 284, 285
fascismo: 141, 261, 267
fenomenología: 41*n,* 305-306
Fichte, J. G.: 21, 24, 35, 58, 83, 274, 319
Frege, G.: 311
Freud: 82, 257, 276, 305, 311
funciones vitales: 55
Geist (espíritu): 31, 40; objetivo básico del, 66, 156, 184; y conciencia, 59, 62-63; encarnado, 57-64, 72, 88, 95, 100, 144-146, 159; libertad de, 64, 65, 66; y romanticismo, 32; autoplanteamiento, 80-86; y el Estado, 144-146, 159; como sujeto, 53-59; y voluntad, 156-158. *Véase también* Volksgeist
Goethe, J. W., von: 24, 263
hegelianismo, fin del: 256-264
Hegelianos, Jóvenes: 266, 315
Heidegger, M.: 305, 308, 311, 315*n*
Herder, J. G.: 46, 142-143, 263; y expresivismo, 14, 15, 16, 219; y Kant, 24; y lenguaje, 43-44, 310, 311, 314
hilomorfismo: 44

historia: y lógica, 189; filosofía de, 107, 131-133, 186; etapas de la, 186-193

Hobbes, T.: 147, 148

Hoffmeister, J.: 29

Hölderlin, J. C. F.: 24, 26, 315*n,* 317*n,* 319

homogeneización de la sociedad: 220, 223, 251-254, 258-259. *Véase también* diferenciación en la sociedad

Humboldt, W. von: 139, 310

Husserl, E.: 305-306

Idea: *véase* concepto

identidad: y oposición, 39-40, 50-53, 89; privada y pública, 178, 182

Ilustración: y cristianismo, 195; y economía de la libre empresa, 203-204; y la Revolución francesa, 194, 231; y la voluntad general, 197-198, 248; Hegel como heredero de, 142; y Kant, 160; Marx como heredero de, 268-269, 282-283; y sociedad moderna, 140, 248, 256-257; y Romanticismo, 140, 142, 255, 256-257, 258; y *Sittlichkeit,* 236-239; y sociedad tradicional, 203; utilitarismo de, 14, 15, 137, 196; vista del hombre, 14, 15-16, 17, 137; vista de la naturaleza y la sociedad, 137-138, 249

imperativo categórico: 18-19

individuos universales: 193

infinito: 36

inmediación: 93

"instinto": 191

intimidad: 178, 180, 214; y Romanticismo, 140-258

ironía: 34, 35

jerarquía: del ser, 47; de las formas del pensamiento, 48; de la sociedad, 158

Julio César: 192

Kant, I.: 58, 219; antinomias, 126; concepción de la razón, 148-149, 152, 154, 161; e Ilustración, 161-162; libertad, 18-22, 153-156, 289-290, 294-295; y Herder, 23; filosofía moral, 154, 160, 162-164, 196; necesidad, 69-72, 79; y Rousseau, 154, 155; objetos en ellos mismos, 98, 99

Karamazov, Iván: 108

Kierkegaard, S.: 65, 300

"legitimidad": 240-241, 242-243

Leibniz, G. W.: 61, 289

lenguaje: filosofía anglosajona, 305-309; y comunidad, 170-171, 173; y conciencia, 307; e inclusión, 43-44, 309; Herder, 43-44, 310, 311, 314

Lenin, V. I.: 278, 284

Lessing, G. E.: 263

Ley de los Pobres Ingleses (1834): 197

"liberación": 296

liberalismo: 295

libertad absoluta: *véase* libertad radical

libertad: Aristóteles, 294; y capricho, 186; y deseos, 17, 295, 297-298, 302; y expresión, 14, 37; de *Geist,* 64, 66, 68; Kant, 18-22, 153, 155, 196, 290, 295; y autoconciencia, 56; como autodependencia, 21, 294; situada, 291-314; y el Estado, 105-106; y voluntad, 149-152, 153-155. *Véase también* libertad radical

libertad radical (absoluta): 213, 215, 217, 221, 231, 289-294; y diferenciación en la sociedad, 204-209; Kant, acerca de, 17-23, 153-156, 196, 290, 295

libertad situada: 291ss

libre empresa: 202, 203-204, 245

lógica e historia: 189

Lukács, G.: 288*n*

Mach, E.: 311

"mal infinito": 35, 197
Marx, K.: 104-105, 128, 218, 219, 233-235, 249, 266-291; *Manuscritos,* 269, 276; *El capital,* 276, 279, 281; expresivismo y cientismo, 284-286; heredero de la Ilustración, 268-270, 281-284
marxismo: 141, 245, 266-291; soviético, 278
marxismo-leninismo: 278, 279, 283-288
materia: 94-95
mayo de 1968 , hechos de: 142, 201, 292
mecanicismo: 41*n,* 42, 302
mediación: 90
Merleau-Ponty, M.: 305
Mill, J. S.: 139, 260
"mito": 216-218
Montesquieu, Barón de: 165, 239
Moralität (moralidad) y *Sittlichkeit:* 162-165, 173-176, 178-180
muerte: 106-108, 230; de las civilizaciones, 107
Munchhausen, Barón: 84
nacionalismo: 221, 224-225, 266
Napoleón: 233, 236, 320
necesidad: causal, 69, 71-72, 148-149; conceptual, 65, 70, 72, 73, 312-313; contingente, 69; Kant, 71-73, 79-80; ontológica, 79-80; racional, 65, 66-67, 68-69, 70-80
Nietzsche, F.: 260*n,* 300
Novalis (F. L. F. von Hardenberg): 24, 34, 264
"Nueva Izquierda": 141
objetivos de la historia: 184-189
objeto(s) vivientes: 60; acerca de Aristóteles, 41, 45; comunidad como, 167
oposición: finita e infinita, 106; e identidad, 39, 50, 89; y reconciliación, 39-40, 51, 87, 102-104; Estado e individuo, 105; mundo y *Geist,* 88. *Véanse también* contradicción, dialéctica
organismo(s): Aristóteles, acerca de, 41-42, 45; comunidad como, 168-169
panenteísmo: 85-86
panteísmo: 29, 54, 59, 84-85
pensamiento dialéctico: 38-41, 75, 108-133; validez del, 132-136
planteamiento *(setzen):* 83
Platón: 121-122, 146-147, 160
Plotino: 85
Polanyi, M.: 308
plebe: 250
polis, Grecia: 128, 165; unidad expresiva de la, 165; y el mundo moderno, 208-210, 225-226; y *Sittlichkeit,* 174-175, 178-179, 194, 239-240
proletariado: 209
propiedad: 206, 270
propósito, estado ontológico del: 113
protesta romántica: 260-264; formas posteriores, 264-291
racionalidad: *véase* razón
razón: astucia de la, 190-193, 234; concepciones diferentes, 147-149; Kant, 148-149, 152-154, 160-162; Rousseau, 148; *Vernunft* y entendimiento, 36, 52, 101, 198
reconciliación *(Versöhnung):* 38-41, 51-53, 87, 102-104
representación: 208-209
República, La (Platón): 121-123

Revolución francesa: 23; y diferenciación de la sociedad, 199-200, 232; e Ilustración, 194-195, 231-232; análisis de Hegel, 155-156, 194-200, 227-235, 248-249

Romanticismo: 28, 32-37, 54, 99; e Ilustración, 140, 142, 255, 256-257, 258; libertad y expresión, 33-36, 138, 152; y *Geist,* 32; ironía, 34, 35; y sociedad moderna, 139-143, 258; y vida privada, 140-141, 255, 258; Schelling, 24, 32

Rousseau, J. J.: 154-156, 218, 219, 295; concepción de la razón, 148; descentralización, 208; y Kant, 154, 156; principio del Estado, 152; propiedad, 206; instituciones representativas, 206-207, contrato social, 205

Santo Tomás de Aquino: 135-136

Sartre, J. P.: 65

Schelling, F. W. J. von: 24, 28, 29, 32, 62*n,* 319, 320

Schiller, F.: 24

Schlegel, F.: 24, 34

Schleiermacher, F. E. D.: 24

Schopenhauer, A.: 299, 305

ser, concepto de: 125

ser determinado *(Dasein):* 135

ser genérico *(Gattungswesen):* 141, 234-325, 245, 271, 272

significado: 43, 305-307

síntesis griega: 24-27, 103*n,* 128, 164-165, 175-176, 178-180, 194-195

Sittlichkeit (ética): ateniense, 173-174, 178-180, 194, 239-240; e Ilustración, 236-239; y sustancia ética, 180; e individualidad, 182-184; y *Moralität,* 162-165, 174-176, 179; posindustrial, 239-255; española, 236

sociedad civil: 210-213, 247-248, 250-251

sociedad: de libertad absoluta, 201, 202-203, 292-294; libre empresa, 201, 202-203, 245; homogeneización de, 220, 223-224, 251-255, 258-259; estructuras de, 199-200, 204-208. *Véanse también* comunidad, diferenciación en la sociedad, Estado

sociedades totalitarias: 222-224, 278-279

Sócrates: 121-122, 179

Sorel, G.: 260

Spinoza, B.: 24

subjetividad y *Geist:* 53-69

sustancia ética: 165-184; y *Sittlichkeit*, 180

stalinismo: 262, 285-288

Stände: véase estamentos

Sturm und Drang: 13, 54, 263-264

teísmo: 81

teleología: 56

teodicea: 106-107, 186

Tocqueville, A. de: 139, 209, 226-227, 260

trabajo, 104, 176

Unión Soviética: 139

utilitarismo: 216-218; Ilustración, 14, 15, 137, 196; en la sociedad moderna, 138-139, 140, 217-218, 258; mutabilidad *(Veränderlichkeit):* 96

Versöhnung (reconciliación): 102-104

visión espiral de la historia: 25-27, 37-38

Volksgeist (espíritu de un pueblo): 167-171, 183, 186-194

voluntad general: 153-155, 197-198, 203, 204-205, 206-207

voluntad: y libertad, 149-152, 153-155; y *Geist,* 155-158

votación: 172-173

Weltschmerz: 267
Wittgenstein, L.: 308, 309, 310

ÍNDICE GENERAL

Prefacio

Referencias dadas en forma abreviada

I. La libertad, la razón y la naturaleza

1. Expresión y libertad
2. El sujeto encarnado
3. El Absoluto como sujeto
4. La necesidad racional
5. Un Dios que se plantea a Sí mismo
6. Conflicto y contradicción
7. Superación de las oposiciones
8. Las vías dialécticas
9. Una prueba deficiente

II. Política y enajenación

1. El conflicto continuado
2. Las exigencias de la razón
3. La sustancia ética
4. Las metas de la historia
5. La libertad absoluta
6. El dilema moderno
7. El búho de Minerva
8. Una "sittlichkeit" posindustrial

III. La cuestión de la libertad

1. El fin del hegelianismo

2. El enfoque en el hombre
3. Una libertad con situación
4. Hegel en la actualidad
Nota biográfica
Bibliografía
Índice analítico

El pensamiento de Hegel conceptualizó los problemas centrales de su época, pero en muchos sentidos sus planteamientos siguen vigentes. *Hegel y la sociedad moderna* es un profundo estudio sobre las formas en que los presupuestos teóricos del filósofo alemán siguen siendo relevantes para la filosofía contemporánea. Charles Taylor afirma que, a pesar de ser fruto del espíritu de su tiempo, la obra de Hegel perdura: su fuerza reside en la energía y en la amplitud con que une el pasado con el presente, y los proyecta, dialécticamente, en el futuro que es nuestra actualidad. El autor intuye, junto con Hegel, que algunos de los principales problemas de la sociedad se relacionan con errores en la concepción del sujeto humano y, particularmente, de la libertad. Por ello, aquí propone, no sólo a sus contemporáneos sino a las nuevas generaciones, volver con una renovada familiaridad a la lectura de este clásico de la filosofía.

Charles Margrave Taylor (Montreal, 1931) es un filósofo canadiense, conocido fundamentalmente por sus investigaciones sobre la modernidad, el secularismo y la ética. Su trabajo ha recibido un amplio reconocimiento entre filósofos e intelectuales de todo el mundo y su libro *Fuentes del yo: La construcción de la identidad moderna* es considerada una de las obras filosóficas más importantes de las últimas décadas del siglo xx.

www.fondodeculturaeconomica.com

ÍNDICE

Prefacio 5
Referencias dadas en forma abreviada 7
I. La libertad, la razón y la naturaleza 8
1. Expresión y libertad 8
2. El sujeto encarnado 28
3. El Absoluto como sujeto 41
4. La necesidad racional 53
5. Un Dios que se plantea a Sí mismo 62
6. Conflicto y contradicción 67
7. Superación de las oposiciones 76
8. Las vías dialécticas 85
9. Una prueba deficiente 105
II. Política y enajenación 111
1. El conflicto continuado 111
2. Las exigencias de la razón 116
3. La sustancia ética 134
4. Las metas de la historia 149
5. La libertad absoluta 156
6. El dilema moderno 172
7. El búho de Minerva 184
8. Una "sittlichkeit" posindustrial 193
III. La cuestión de la libertad 210
1. El fin del hegelianismo 210
2. El enfoque en el hombre 217
3. Una libertad con situación 239

4. Hegel en la actualidad 258
Nota biográfica 263
Bibliografía 265
Índice analítico 269
Índice general 275